بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

عُلِّمنا منطق الطّیرِ واُوتینا مِن کُلّ شیٔ

التّقریرات

"شرح اردو"

علی المِرقات

تالیف

مولانا علامہ محمد اشرف صدر مدرس جامعہ فاروقیہ رضویہ پنج پیر

نزد گوجر پورہ گھوڑے شاہ روڈ باغبانپورہ ۔ لاہور ۹

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

عُلّمنا منطق الطیر واُوتینا من کُلّ شئ

التقریرات

"شرح اردو"

علی المرقات

جمالی

تالیف

مولانا علامہ محمد اشرف صدر مدرس جامعہ فاروقیہ رضویہ پنج پیر

نزد گوجر پورہ گھوڑے شاہ روڈ باغبانپورہ ○ لاہور۹

فون : ۳۳۲۷۱۰

نام کتاب . . . . التقریرات "شرح اردو" علی المرقات

تالیف . . . . علامہ مولانا محمد اشرف صدر مدرس جامعہ فاروقیہ رضویہ پنج پیر نزد گوجر پورہ گھوڑے شاہ روڈ باغبانپورہ لاہور

طباعت بار اوّل . . . . . ایک ہزار

صفحات ۳۴۹

تاریخ اشاعت . . . .

ناشر . . . . مکتبہ فاروقیہ، جامعہ فاروقیہ رضویہ پنج پیر گھوڑے شاہ روڈ، لاہور

کتابت . . . . محمد یوسف قادری خوشنویس لاہور

مطبع . . . . طبع فی المطبعۃ العربیۃ

قیمت . . . . ۷۰/ روپے

ملنے کا پتہ

(۱) مکتبہ فاروقیہ : جامعہ فاروقیہ رضویہ پنج پیر نزد گوجر پورہ گھوڑے شاہ روڈ، باغبانپورہ لاہور

(۲) مکتبہ قادریہ : جامعہ نظامیہ رضویہ اندرون لوہاری دروازہ لاہور

(۳) مکتبہ حامدیہ : گنج بخش روڈ لاہور

فہرست مضامین

۷۸۶
۹۲

پیش لفظ

نحمدہٗ ونصلی ونسلم علیٰ رسولہ الکریم

اما بعد

یہ امر اظہر من الشمس ہے کہ ارباب علم کے نزدیک علم منطق معیار العلوم ہے۔ اس کے حاصل کئے بغیر علوم میں پختگی نہیں ہو سکتی۔ حضرت امام غزالی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں "من لم یعرف المنطق فلا ثقة له فی العلوم اصلاً" کہ جو شخص علم منطق کی معرفت نہیں رکھتا اس کی علمی پختگی کا اصلاً کوئی اعتبار نہیں ہے اور رسائل منطق میں سے رسالہ "مرقات" "مصنفہ حضرت علامہ مولانا فضل امام خیرآبادی رحمہ اللہ تعالیٰ" نہایت عمدہ رسالہ ہے جو تمام مدارس دینیہ میں داخل درس ہے۔ میری کافی عرصہ سے یہ خواہش تھی کہ طلباء کرام کی آسانی کے لئے ایک نئے اور بہتر انداز میں اس کی اردو زبان میں شرح تحریر کروں کیونکہ موجودہ دور میں طلباء کرام کا رجحان اردو شروح کی طرف زیادہ ہو رہا ہے مگر میری علمی بے بضاعتی سدِّ راہ بنی رہی آخر الامر اللہ تبارک وتعالیٰ کا فضل وکرم میرے شامل حال ہوا اور توفیقِ الٰہی نے میری دستگیری کی اور تھوڑے عرصہ میں یہ شرح مرتب ہو گئی اور میں نے اس کا نام "التقریرات شرح اردو علی المرقات" رکھا ہے۔ میں نے اس میں چند امور کا بطور خاص لحاظ رکھا ہے ع۱ ہر فصل کی پہلے نہایت آسان الفاظ میں تقریر کی ہے۔ پھر بعنوان "ابحاث" اہم امور کا بیان کیا ہے۔ اگر کہیں تقریر مسئلہ میں اجمال تھا تو "ابحاث" کے تحت اس کی تفصیل بیان کر دی ہے اور اگر کوئی اشکال تھا تو اس کا ازالہ کر دیا ہے اور کہیں کہیں مسئلہ کی مناسبت سے طلباء کرام کے سمجھنے کے لائق فوائد کا ذکر کیا ہے۔

ع۲ اس شرح میں حتی الوسع ہر مسئلہ کی توضیح وتبیین مثال سے کر دی ہے۔ ع۳ اس شرح میں نظر، حل مطالب پر مرکوز رکھی ہے اور اس کے ساتھ ساتھ یہ امر بھی پیش نظر رہا ہے کہ کلام نہ اتنی مختصر ہو کہ مخل فہم ہو اور نہ اتنی طویل کہ باعثِ تشویش ہو۔ میں اہلِ علم حضرات کی خدمت میں نہایت مؤدبانہ عرض کرتا ہوں کہ اس شرح میں اگر کسی غلطی اور خطاء کو پائیں تو اسے میرے

جہل پر محمول کرتے ہوئے درگزر فرمائیں اور اطلاع دے کر احسان کرم فرمائیں کہ محسنین کا طریقہ یہی رہا ہے "اِنَّ اللّٰہَ لَا یُضِیْعُ اَجْرَ الْمُحْسِنِیْنَ" اللہ تبارک و تعالیٰ سے دعا کرتا ہوں کہ سب طلباء کو عموماً اور فرزند ارجمند قرۃ العین محمد عثمان کو خصوصاً اس سے نفع تام بخشے سلمہ اللہ تعالیٰ مبارکاً فی حیاتہ وجعلہ من العلماء الابرار لعنایاتہ۔ اور سبحانہ و تعالیٰ میری اس سعی کو حضور پرنور شافع یوم النشور رحمۃ للعالمین صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم کے طفیل قبول تام سے سرفراز فرماتے ہوئے میرے ناچیز گنہگار خطاء کار کے لئے ذریعہ نجات بنائے۔ آمین

خادم الطلباء والعلماء محمد اشرف غفرلہٗ

مدرس دارالعلوم جامعہ فاروقیہ رضویہ

پنج پیر گھوڑے شاہ روڈ باغبانپورہ لاہور

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الانتساب

میں اپنی اس ناچیز سعی و کوشش کو استاذ العلماء رہبرِ شریعت پیر طریقت، مخدوم اہلِ سُنّت، مرجع خاص و عام، استاذی و مرشدی و مولائی حضرت علامہ مولانا الحاج المفتی **عبدالغفور** صاحب دامت برکاتہم العالیہ بانی و مہتمم مرکزی دارالعلوم جامعہ فاروقیہ رضویہ پنج پیر گھوڑے شاہ روڈ باغبانپورہ لاہور کی بارگاہ والا جاہ میں بصد عقیدت و نیاز پیش کرنے کی سعادت حاصل کرتا ہوں جن کی حُسنِ تربیت، نگاہِ کرم اور ہمہ وقتی دعاؤں سے مَیں دین کی خدمت کرنے کے لائق ہوا۔ مجھے اُمید ہے کہ آپ اِسے شرف قبولیت عطاء فرمائیں گے۔

سوئے دریا تحفہ آوردم صدف
گر قبول اُفتد زہے عز و شرف

احقر العباد محمد اشرف غفرلہٗ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ؕ

از قلم جناب حضرت علامہ علی احمد سندیلوی مدظلہ

تعارف

مصنّف کی زندگی کا ہر پہلو ان کے آباؤ اجداد کے کردار کا آئینہ دار اور ان کی سیرت کا ہر رُخ سلف کی پاکیزہ زندگیوں کا نمونہ ہے۔ وہ اپنے علمی تبحر، عملی کمال، پاکیزگی اخلاق اور حسن سیرت و استغناءِ نفس کی دل آویز اداؤں میں اتنی کشش رکھتے ہیں کہ نگاہیں ان کی خوبی و زیبائی پر جم کر رہ جاتی ہیں اور دل اس ورثہ دار عظمت و رفعت کے آگے جھکنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔

ممدوح کے علمی خدوخال کو ان کی حمیّت و خودداری اور عالی ظرفی و بلند نظری نے اور بھی نکھار دیا ہے۔ انہیں بعض مرکزی مدارس کی طرف سے معقول تنخواہ کی پیش کش بھی ہوئی لیکن انہوں نے ان کی پیش کش کو یہ کہہ کر مسترد کر دیا کہ میں محض تنخواہ کی زیادتی کے لالچ میں پہلے مدرسہ کو چھوڑ کر آپ کے پاس نہیں آسکتا۔ اسی عزّتِ نفس و احساس رفعت نے انہیں سہارا دے کر جوانی ہی میں وقار و عظمت کی اس بلندی پر پہنچا دیا ہے کہ جو عمرِ طویل کی کارگزاریوں کی آخری منزل ہو سکتی ہے۔

موصوف یقیناً نابغۂ عصر اور عبقری شخصیت ہیں۔ استاذ محترم بحر العلوم حضرت علامہ عطاء محمد بندیالوی دامت برکاتہم العالیہ نے جو انہیں "فیلسوف" خطاب دیا ہے اس سے بڑھ کر کوئی خطاب ہو سکتا ہے نہ تعریف۔

مؤلّف سے میری جان پہچان ۱۹۶۵ء بمطابق ۱۳۸۵ھ سے ہے جبکہ راقم الحروف جامعہ مظہریہ امدادیہ بندیال شریف ضلع خوشاب میں حضرت بحر العلوم علاّمہ عطاء محمد بندیالوی مدظلہٗ العالی کے سامنے زانوئے تلمذ طے کرنے حاضر ہوا۔ چند روز بعد موصوف اپنے ساتھی مولانا محمد امین صاحب کے ہمراہ تشریف لا کر ہمارے ساتھ مختصر المعانی، میر زاہد، ملا جلال وغیرہ کتب کے درس میں شریک ہوئے۔ اس کے بعد بحمد اللہ قرب زیادہ ہی ہو گیا۔

پیدائش، نام، وطن اور خاندان

آپ کا نام محمد اشرف بن مولانا عبد الغنی مرحوم بن مولانا قمر الدین مرحوم ہے۔ ۱۹۴۶ء بمطابق ۱۳۶۴ھ سرزمین

ہند کے مردم خیز علاقہ مشرقی پنجاب ضلع فیروزپور کے ایک گاؤں "گوجراں" میں آرائیں گھرانے میں آنکھ کھولی۔

دادا اور نانا

مولانا کے دادا مولانا قمر الدین رحمۃ اللہ علیہ جامع مسجد "گوجراں"، ضلع فیروزپور کے خطیب و امام تھے۔

جبکہ نانا مولانا رحمت علی رحمۃ اللہ علیہ جامع مسجد "چُنیاں"، ضلع فیروزپور کے خطیب امام تھے۔ اور ہجرت کے بعد جامع مسجد چک جدید ۱۶ ع ضلع شیخوپورہ میں خطابت و امامت کے فرائض سرانجام دیتے رہے۔

ہجرت: ۱۹۴۷ء میں مولانا کا خاندان ہجرت کر کے چک جدید ۱۶ ع ڈاکخانہ پھلروں تحصیل و ضلع شیخوپورہ میں آباد ہوا۔

تسمیہ خوانی و سکول کی تعلیم

۱۹۵۱ء میں مولانا کی تسمیہ خوانی ہوئی اور اپنے نانا جان مولوی رحمت علی رحمۃ اللہ علیہ صاحب سے قرآن پاک ناظرہ پڑھا اور ساتھ ہی سکول کی تعلیم بھی شروع ہو گئی۔ ۱۹۵۸ء میں گورنمنٹ ہائی سکول بھابھڑہ ضلع شیخوپورہ سے مڈل کی تعلیم حاصل کی۔

درس نظامی کی ابتداء

۱۹۵۸ء میں جامعہ حضرت میاں صاحب شرقپور شریف میں داخلہ لے کر علوم اسلامیہ کا آغاز کیا۔ وہاں دو سالہ قیام میں فارسی کی ابتدائی کتب حضرت مولانا اکبر علی صاحب سے پڑھیں اور صرف و نحو کی ابتداء حضرت علاّمہ مولانا عبد الغفور صاحب سے کی اور ۱۹۶۰ء میں مدرسہ الرحمت گھنگ شریف میں داخلہ لیا اور حضرت علامہ مولانا عبد الغفور صاحب سے تعلیم حاصل کرتے رہے اور ۱۹۶۱ء میں دار المبلغین شرقپور شریف میں داخل ہو کر حضرت علامہ مولانا عبد الغفور صاحب سے شرح جامی۔ قطبی۔ نور الانوار وغیرہ کتب پڑھیں اور حضرت مولانا سید مزمل حسین شاہ صاحب سے کنز الدقائق اور فصول اکبری کے چند اسباق پڑھے۔ بعد ازیں ۱۹۶۳ء میں جامعہ نظامیہ رضویہ اندرون لوہاری گیٹ لاہور میں داخل ہوئے اور حضرت علامہ مولانا عبد الغفور صاحب سے سلم العلوم۔ اور حضرت علاّمہ مولانا مفتی محمد عبد القیوم صاحب ہزاروی سے ہدایۃ الحکمۃ اور تلخیص المفتاح، اور حضرت مولانا انوار الاسلام صاحب سے شرح الوقایۃ اولیٰ اور حضرت علامہ مولانا محمد عبد الحکیم شرف قادری صاحب سے مختصر المعانی کے چند اسباق پڑھے اور ۱۹۶۵ء میں اپنے استاذ محترم حضرت علاّمہ مولانا عبد الغفور صاحب مدظلہٗ العالی کے ارشاد پر جامعہ مظہریہ امدادیہ بندیال ضلع خوشاب حضرت بحر العلوم علاّمہ عطاء محمد بندیالوی کی خدمت میں حاضر ہوئے وہاں ۱۹۶۹ء تک کے قیام میں حضرت

علامہ مولانا عبدالحق بن حضرت علامہ مولانا یار محمد بانی جامعہ مظہریہ امدادیہ سے میبذی۔ ملاحسن اور ہدایہ اور حضرت بحرالعلوم علامہ عطاء محمد بندیالوی دامت برکاتہم العالیہ سے شرح العقائد۔ خیالی۔ حمد اللہ۔ قاضی میر زاہد، ملا جلال، بیضاوی، مشکوٰۃ، صدرا، شمس بازغہ، اقلیدس، علم ادب، علم مناظرہ، مختصر المعانی، مطول، توضیح وتلویح، مسلم الثبوت وغیرہا کتب پڑھیں۔

دورۂ حدیث وسند فراغت

۱۹۷۰ء میں حضرت استاذ محترم بحرالعلوم کے اشارہ پر اُن کے شاگرد رشید شیخ الحدیث حضرت علامہ غلام رسول رضوی دامت برکاتہم العالیہ کی خدمت میں حاضر ہو کر جامعہ رضویہ مظہرِ اسلام جھنگ بازار فیصل آباد میں علوم حدیث کی تکمیل کی اور سند و دستار فضیلت حاصل کی۔

آغاز تدریس

۱۹۷۱ء میں اپنے گاؤں چک جدید ۱۶ ضلع شیخوپورہ میں "جامعہ فاروقیہ رضویہ" قائم کر کے تدریسی زندگی کا آغاز کیا۔

جامعہ فاروقیہ رضویہ لاہور میں آمد

۱۹۷۶ء میں اپنے استاذ محترم حضرت مولانا عبد الغفور صاحب مدظلہ العالی کے ارشاد پر جامعہ فاروقیہ رضویہ پنج پیر نزد گوجرپورہ گھوڑے شاہ روڈ لاہور کے لئے اپنی تدریسی خدمات وقف کر دیں اور صدر المدرسین کے منصب پر فائز ہوئے۔ ابھی تک جامعہ ہذا میں فرائض تدریس سرانجام دے رہے ہیں۔ اس دوران بڑی بڑی تنخواہ کی پیش کش ہوئی لیکن اس اللہ کے بندے نے ایک ہی جواب دیا:

چڑیوں کی طرح دانے پہ گرتا ہے کس لئے
پرواز رکھ بلند کہ بن جائے تو عقاب

خطابت وامامت اور تبلیغ

مولانا ۱۹۷۱ء تا ۱۹۷۶ء جامع مسجد چک جدید ۱۶ ضلع شیخوپورہ میں فرائض خطابت وامامت سرانجام دیتے رہے ہیں اور ۱۹۷۹ء سے جامع مسجد قادریہ نشتر ٹاؤن داروغہ والا لاہور میں خطبہ جمعہ دے رہے ہیں۔

سیاست و تحریکات میں حصّہ

موصوف سیاسی طور پر جمعیت العلماء پاکستان سے تعلق رکھتے

ہیں اسی کے پلیٹ فارم سے انہوں نے تحریک نظامِ مصطفٰے میں بھرپور حصّہ لیا۔ مولانا کی سیاسی سرگرمیاں دائمی نہیں ہنگامی ہوتی ہیں۔ اس لئے عام اساتذہ کی طرح ان کی سیاسی سرگرمیاں تدریسی فرائض میں حارج نہیں ہوتیں۔

بیعت

۱۹۷۸ء میں موصوف اپنے استادِ محترم پیر طریقت، رہبرِ شریعت حضرت مولانا علامہ عبدالغفور مدظلہ العالی کے دستِ حق پرست پر بیعت ہوئے۔ حضرت علامہ مولانا عبدالغفور صاحب مجسمہ عاجزی وانکساری، سنّتِ نبوی کی چلتی پھرتی تفسیر ہیں۔ اخوان المومنین پاکستان کے مؤید اور معاون ہیں اور بدعات کے سخت مخالف ہیں اس لئے بعض جہلا وہابی بھی کہہ دیتے ہیں جبکہ وہ وہابیت کے سخت مخالف ہیں۔ لیکن متعصب ہرگز نہیں۔ حق بات خواہ چھوٹا بھی کہے تو اسے خندہ پیشانی سے قبول کرتے ہیں بلکہ کہنے والے کا شکریہ بھی ادا کرتے ہیں۔

اساتذہ

مولانا محمد اشرف صاحب مدظلہ العالی کو اپنے نانا جان مولوی رحمت علی رحمۃ اللہ علیہ، حضرت مولانا اکبر علی شرقپوری، حضرت علامہ مولانا عبدالغفور صاحب، حضرت مولانا سیّد مزمل حسین شاہ صاحب، حضرت علامہ مولانا مفتی محمد عبدالقیوم صاحب ہزاروی، حضرت مولانا انوار الاسلام صاحب، حضرت مولانا محمد عبدالحکیم صاحب شرف قادری، حضرت مولانا علاّمہ عبدالحق بندیالوی، حضرت مولانا بحرالعلوم الحافظ عطاء محمد صاحب بندیالوی، حضرت علاّمہ مولانا غلام رسول صاحب شیخ الحدیث جامعہ رضویہ مظہر الاسلام فیصل آباد سے شرف تلمذ حاصل ہے۔

ہمدرس علماء کرام

موصوف کے راقم الحروف کے علاوہ بعض ہمدرس علماء مندرجہ ذیل ہیں۔

مولانا محمد شریف ضیائی رحمۃ اللہ علیہ سابق صدر المدرسین جامعہ غوثیہ سلطانیہ اڈا مریدوالہ ضلع فیصل آباد۔

مولانا محمد یوسف نوری صاحب صدر المدرسین جامعہ پیر صلاح الدین سمندری فیصل آباد۔

مولانا محمد رشید نقشبندی صاحب صدر المدرسین جامعہ غوثیہ رضویہ گلبرگ مین مارکیٹ لاہور۔

مولانا علامہ محمد مقصود احمد صاحب خطیب جامع مسجد دربار داتا گنج بخش صاحب رحمۃ اللہ علیہ لاہور۔
وانچارج ادارہ مرکز معارف اولیاء داتا گنج بخش صاحب رحمۃ اللہ علیہ لاہور۔

مولانا غلام نبی صاحب مہتمم جامعہ عطائیہ نقشبندیہ مجددیہ گکھڑ منڈی گوجرانوالہ۔

مولانا عطاء محمد متین صاحب صدر المدرسین

مولانا محمد یعقوب ہزاروی صاحب مدرس ضیاء العلوم راولپنڈی۔

مولانا عبد الرشید قریشی صاحب مدرس ضیاء العلوم راولپنڈی۔

مولانا حافظ محمد اقبال بالوی صدر المدرسین جامعہ قادریہ رضویہ فیصل آباد۔

مولانا محمد دلنواز صاحب مدرس " " " "

مولانا محمد رفیق چشتی رح سابق مدرس جامعہ " " "

مولانا فضل حق صاحب ابن حضرت مولانا علامہ یار محمد بندیالوی رحمۃ اللہ علیہ

مولانا محمد یار رضوی مہتمم . . . . مچھن آباد فورٹ عباس

مولانا محمد زمان صاحب مدرس جامعہ مظہریہ امدادیہ بندیال شریف

مولانا محمد رفیق صاحب مدرس جامعہ حسینیہ شاہوالا میانوالی

مولانا خلیق الرحمٰن صاحب رح سابق صدر المدرسین جامعہ رضویہ مظہر الاسلام ہارون آباد۔

مولانا محمد امام بخش "مدرس" مولانا محمد بخش "مدرس" مولانا عبد اللہ باروی

مولانا محمد امین صاحب خطیب دو گیچ ضلع لاہور

تلامذہ: مولانا کے تلامذہ کی فہرست طویل ہے چند ایک کے نام یہ ہیں۔

مولانا محمد یٰسین صاحب سابق مدرس جامعہ فاروقیہ رضویہ پنج پیر گھوڑے شاہ روڈ لاہور۔

مولانا محمد امین صاحب مدرس دار العلوم " " " " " " " " "

مولانا منیر احمد صاحب مدرس " " " " " " " " "

مولانا محمد یوسف صاحب

شادی خانہ آبادی - ۱۹۶۹ء میں دوران تعلیم ہی مولانا کی شادی خانہ آبادی ہوئی اور ماموں جان مولوی بشیر احمد صاحب مرحوم کی صاحبزادی سے عقد ہوا۔

اولاد - اب تک مولانا موصوف کی سات اولادیں ہوئی ہیں جن میں سے چار لڑکے بچپن میں ہی فوت ہو گئے اور دو لڑکیاں اور ایک لڑکا بحمد اللہ زندہ ہیں۔ علی الترتیب ۱۹۷۲ء اور ۱۹۷۷ء میں بڑی اور چھوٹی صاحبزادی کی پیدائش ہوئی پھر یکے بعد دیگرے چار صاحبزادے (۱) محمد احمد (۲) محمد فاروق (۳) عرفان علی (۴) سلمان علی، پیدا ہو کر فوت ہو گئے۔ اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل و کرم اور استاد محترم کی خصوصی دعاؤں کے صدقہ ۱۹۸۱ء میں ایک صاحبزادہ عطا فرمایا ہے۔ چونکہ مولانا کو ختنین کریمین حضرت سیدنا عثمان غنی اور حضرت سیدنا علی المرتضیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے خاص محبت و تعلق ہے اور ان سے محبت اہلسنت وجماعت کی نشانی بھی ہے اس لئے مولانا نے اپنے صاحبزادے کا نام محمد عثمان علی رکھا ہے۔ ۱۹۸۷ء کو حضرت استاد محترم نے محمد عثمان علی کی تسمیہ خوانی کرا دی ہے

آغاز تالیف و تصنیف

۱۹۸۴ء کی بات ہے کہ ایک روز راقم مولانا محمد اشرف مدظلہ العالی سے اخوان المومنین پاکستان کے ایک تبلیغی اشتہار پر تائیدی دستخط کرانے حاضر ہوا (مولانا صاحب اخوان المومنین پاکستان کے موید اور معاون اور بدعات کے سخت مخالف ہیں) تو میں نے اپنی عادت کے مطابق مولانا سے کہا: مولانا کچھ لکھنا بھی چاہیے تاکہ صدقہ جاریہ ہو عمر کا کوئی بھروسہ نہیں ہے۔ احقر اپنے ملنے والے علماء و احباب سے یہ عرض کرتا رہتا ہے بالعموم جواب ایک ملتا ہے کیا کریں وقت نہیں ملتا بہت مصروفیت ہے۔ حالانکہ کوئی اتنی مصروفیت بھی نہیں ہوتی ہاں البتہ سستی ضرور ہوتی ہے۔ ہمارے عوام تو عوام رہے اکثر علماء بھی غفلت میں پڑے وقت ضائع و برباد کر رہے ہیں۔ گپیں لگانے لگیں تو گھنٹوں صرف کر دیتے ہیں احمد کی پگڑی محمود کے سر باندھنے کے مشتاق ہیں در حقیقت اہل سنت وجماعت کی اکثریت خواہ خطباء و ائمہ مساجد ہوں یا مہتمم و مدرس۔ علماء و مشائخ ہوں یا طلباء و اساتذہ کام میں غفلت، سستی و کاہلی کے مرض میں مبتلا ہیں۔ خیال یہی تھا کہ مولانا موصوف بھی عام مدرسین ہی کی طرح اوقات تدریس تک سروکار رکھیں گے۔ جہاں وقت ختم ہوا دوسرے غیر علمی مشاغل میں مصروف رہ کر زندگی جیسی قیمتی چیز کو صرف بلکہ ضائع کرتے رہیں گے لیکن معاملہ بالکل برعکس نکلا چند ماہ بعد مولانا موصوف میرے پاس ملاقات کے لئے تشریف لائے اور بعض کتب بھی طلب کیں پھر بڑی رازداری اور سادگی سے فرمایا مولانا آپ کے فرمانے پر میں نے "التقریر النامی شرح اردو الحسامی" اور "التقریرات شرح اردو المرقات" لکھنی شروع کر دی ہیں اول الذکر کی حقیقت و مجاز کی بحث مکمل ہو گئی ہے۔

مولانا کی یہ بات سُن کر مجھے ازحد خوشی ہوئی مجھے معلوم نہیں کہ زندگی میں اتنی خوشی کبھی حاصل ہوئی ہو جو مولانا کے اس کام سے ہوئی۔ مولانا نے وو التقریرات شرح اردو المرقات علیحدہ ۱۹۸۷ء میں مکمل کی۔ اور التقریر النامی شرح اردو الحسامی زیرِ تصنیف ہے جو دو جلدوں پر مشتمل ہوگی انشاء اللہ وہ بھی جلد شائع ہو کر مارکیٹ میں آجائے گی۔

اقسام علوم

ابتداءً علوم کی دو قسمیں ہیں عالیہ (مقصودہ) اور آلیہ (غیر مقصودہ) پھر ہر ایک کی دو قسمیں ہیں نقلیہ اور عقلیہ علوم عالیہ نقلیہ، تفسیر، حدیث اور فقہ ہیں۔ اور علوم عالیہ عقلیہ۔ فلسفہ، رمل اور جفر ہیں۔ علوم آلیہ نقلیہ، صرف، نحو، ادب، معانی اور بیان ہیں اور علوم آلیہ عقلیہ منطق ہے۔ زیرِ نظر کتاب علم منطق کی مشہور کتاب مرقات کی شرح ہے۔ علم منطق کے بارے حضرت امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "من لم یعرف المنطق فلا ثقة له فی العلوم اصلاً" جو منطق نہیں جانتا اسے علوم میں وثوق قطعاً حاصل نہیں ہوتا۔ علم منطق اگرچہ علوم مقصودہ میں سے نہیں بلکہ مفید علوم آلیہ میں سے ہے۔ اکابر علماء اور سلف نے اس کی تحصیل سے کبھی بے اعتنائی نہیں کی بعض فقہاء جو اس کے خلاف انتہاء پسندانہ نظریہ رکھتے ہیں وہ غلو سے خالی نہیں ہے مگر علوم مقصودہ کو چھوڑ کر اس میں استغراق بھی بدعت اور معصیت ہے۔ لیکن ہم اگر اصول فقہ اور فقہ کے عقلیات حصے اور امام غزالی، امام رازی، شیخ ابن عربی، شیخ عبدالحق محدث دہلوی، مجدد الف ثانی، شاہ ولی اللہ دہلوی، امام احمد رضا خان، پیر مہر علی شاہ وغیرہ سلف و خلف رضوان اللہ علیہم اجمعین کی کتب اور تحریرات سے استفادہ نہ کر سکیں تو یہ ہماری انتہائی بدبختی اور بدقسمتی ہوگی اور ہم قرآن کریم سنت اور اسلام کی حکیمانہ تشریح کے سمجھنے سے قاصر رہیں گے۔ اس لئے منطق کی تحصیل بقدرِ ضرورت لابدی ہے۔

مولانا موصوف نے یہ شرح بڑی محنت و کاوش اور ممکن حد تک تحقیق کے ساتھ مرتب کی ہے مطبوعہ و قلمی مواد جو حاصل ہونا ممکن تھا اس کو حاصل کیا اور پڑھا اور اس سے اپنے مطلب کی چیز میں لے کر بڑی عمدگی اور سلیقے سے اس شرح کی تکمیل کی ہے جس کے لئے وہ مبارک باد کے مستحق ہیں مجھے یقین ہے کہ طلباء کا جو طبقہ مرقات کو سمجھنے کا خواہشمند ہے اس کے لئے یہ شرح بے حد مفید اور معاون ہوگی اور میں اُمید کرتا ہوں کہ مولانا کی دوسری شرح بھی جلد شائع ہو کر قبول عام حاصل کرے گی۔ آمین بحرمت سید المرسلین و آلہ واصحابہ وازواجہ اجمعین۔

خادم العلماء والطلباء علی احمد سندیلوی مدرس جامعہ نعیمیہ گڑھی شاہو لاہور۔

۱۴ ذوالحجہ ۱۴۰۷ھ بمطابق ۱۱ر اگست ۱۹۸۷ء بروز پیر بوقت ساڑھے چار بجے شام

تقریظِ جلیل

از

استاذ الاساتذہ شیخ الحدیث والتفسیر جامع منقول و معقول حاوی فروع و اصول ملک التدریس، جلالۃ العلم، امام اہلِ سُنت، علامۃ العصر حضرت مولانا الحاج الحافظ عطاء محمد صاحب چشتی گولڑوی دامت برکاتہم العالیہ۔

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

الحمد للہ وحدہ والصلوٰۃ والسلام علیٰ من لا نبی بعدہ

امابعد۔ یہ امر اہلِ علم پر واضح ہے کہ ایمان اور اسلام کی تکمیل دو چیزوں سے ہوتی ہے۔ اوّل[۱] عقیدہ جس کا تعلق دل سے ہوتا ہے جیسا کہ محبت اور غیرت کہ ان ہر دو کا تعلق بھی دل سے ہوتا ہے اور یہ دل کے صفات سے ہیں۔ محبت اور غیرت کی طرح عقیدہ بھی دل کی صفت ہے۔ عقیدہ کا تعلق ہاتھ پاؤں اور دوسرے ظاہری اندامو ں کے ساتھ نہیں ہوتا اور اس کی مثال یہ ہے کہ ہر مسلمان کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ایک ہے اور محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اللہ تعالیٰ کے آخری رسول اور نبی ہیں۔ جنّت حق ہے اور دوزخ حق ہے اور عذاب قبر حق ہے۔ دوم[۲] ایمان اور اسلام کی تکمیل عمل سے ہوتی ہے۔ عمل وہ ہے جس کا تعلق ہمارے ظاہری اندامو ں سے ہوتا ہے جیسے نماز اور روزہ اور حج اور زکوٰۃ اور جہاد۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ اگرچہ اسلام اور ایمان کی تکمیل عقیدہ اور عمل ہر دو سے ہوتی ہے لیکن ان ہر دو سے رتبہ اور درجہ کے لحاظ سے افضل کون ہے تو یہ امر بھی واضح ہے کہ عقیدہ کا رتبہ عمل سے برتر ہے عقیدہ دل کا عمل ہے اور کوئی عمل اس وقت تک مقبول نہیں ہے جب تک عقیدہ درست نہیں ہے البتہ عقیدہ کی درستی عمل پر موقوف نہیں ہے۔ اب عقائد کے بہت اقسام ہیں لیکن تمام عقائد سے اہم اور افضل و اعلیٰ صرف دو عقیدہ ہیں۔

اوّل[۱] عقیدہ توحید اور دوم[۲] عقیدہ رسالت تو ایمان اس وقت متحقق ہوتا ہے کہ عقیدہ توحید و رسالت درست ہو اب دیکھنا یہ ہے کہ ایمان کیا چیز ہے اس کی تفصیل تو یہاں بہت مشکل ہے اجمالاً ایمان کا معنیٰ تصدیق ہے اور تصدیق کے تین قسم ہیں۔ لغوی اور منطقی اور شرعی اور کتب کلامیہ میں مصرح ہے کہ تصدیق شرعی جو کہ ایمان ہے یہ تصدیق لغوی اور منطقی کا عین

ہے یعنی تصدیق شرعی اور لغوی اور منطقی ایک چیز ہیں صرف متعلق کا فرق ہے۔ مختصراً دلیل ملاحظہ ہو۔ عقائد اور اس کی شرح میں ہے (الایمان فی اللغۃ التصدیق وھو الذی یعبر عنہ بالفارسیۃ بگرویدن وھو التسلیم بلا استکبار وعناد وانکار وھو ای المعنیٰ الذی یعبر عنہ بگرویدن معنی التصدیق المقابل للتصور حیث یقال فی اوائل علم المیزان العلم اما تصور واما تصدیق صرح بذلک ای بان یعبر عنہ بگرویدن ھو التصدیق المنطقی المقابل للتصور رئیسہم ابن سینا) اس عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ ایمان وہ تصدیق ہے جس کا لغوی معنی گرویدن اور تسلیم اور انقیاد ہے اور یہی لغوی تصدیق تصدیق منطقی ہے جو کہ کتب منطق میں تصور کے مقابل ہے اس عبارت میں تصدیق لغوی اور تصدیق منطقی میں اتحاد ذکر کیا گیا ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ تصدیق شرعی جو کہ ایمان ہے وہ کیا ہے دلیل ملاحظہ ہو (فی شرح المقاصد التصدیق المعتبر فی الایمان ہو ما یعبر عنہ بالفارسیۃ بگرویدن و باور کردن الخ) خلاصہ یہ کہ علامہ تفتازانی نے شرح مقاصد میں کہا کہ وہ تصدیق جو کہ ایمان میں معتبر ہے یہ وہ تصدیق ہے جس کا معنی فارسی میں گرویدن اور باور کردن کیا جاتا ہے۔ اور قبل ازیں شرح عقائد کی عبارت میں گزر چکا ہے کہ جس تصدیق کا معنی فارسی میں گرویدن کیا جاتا ہے یہ تصدیق لغوی اور منطقی ہے اور یہاں شرح مقاصد کی عبارت میں واضح کیا جا چکا ہے کہ جو تصدیق ایمان میں معتبر ہے وہ تصدیق بمعنی گرویدن ہے۔ اب ان تمام عبارات سے واضح ہوا کہ تصدیق شرعی یعنی ایمان یہ اور تصدیق لغوی اور تصدیق منطقی یہ سب عین ہیں اور سب کا معنی گرویدن اور باور کردن ہے اب منطق میں تصدیق کے تین معنی ہیں تو دیکھنا یہ ہے کہ ایمان جو تصدیق منطقی ہے کس معنی کا عین ہے تو کتب منطق میں مذکور ہے کہ تصدیق منطقی کے تین معنوں سے جو دوسرا معنی ہے یہ ایمان اور تصدیق شرعی کا عین ہے اس طویل تمہید سے بندہ کا مقصد یہ ہے کہ جب یہ ثابت ہو گیا کہ ایمان تصدیق منطقی بمعنی دوم ہے تو جب تک تصدیق منطقی اور اس کے معانی کا علم نہ ہو اس وقت تک مسلمان کو اپنے ایمان کی حقیقت معلوم نہیں ہو سکتی اگرچہ وہ زبانی کلامی کہتا پھرے کہ میں مومن اور مسلمان ہوں اور اس کا یہ کہنا اس طرح ہے جیسے طوطے کو سکھایا جاتا ہے (میاں مٹھو چوری کھانا) حالانکہ طوطا ان الفاظ کی حقیقت سے ناواقف ہے تو جب یہ ثابت ہوا کہ جب تک تصدیق منطقی اور اس کے اقسام کا علم نہ ہو اس وقت تک مومن کو اپنے ایمان کی حقیقت معلوم نہیں ہو سکتی اور تصدیق منطقی اور اس کے اقسام کا علم تب حاصل ہو گا کہ بندہ مسلمان علم منطق پڑھے گا۔ کیونکہ تصدیق منطقی اور اس کے اقسام کا تفصیلی ذکر علم منطق میں ہے تو ثابت ہوا کہ کسی مسلمان اور مومن کو اپنے ایمان کی حقیقت کا اس وقت تک علم نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس نے

علم منطق نہ پڑھا ہو تو جب ایمان اور اسلام کی حقیقت کا سمجھنا علم منطق کے پڑھنے پر موقوف ہے تو علم منطق ایمان اور اسلام کا مقدمہ اور موقوف علیہ ٹھہرا اور ایمان اور اسلام ہر آدمی پر واجب ہے اور یہ مسلم قاعدہ ہے کہ واجب کا مقدمہ اور موقوف علیہ بھی واجب ہوتا ہے تو منطق کا پڑھنا واجب ٹھہرا اور جہاں علم منطق کی مذمت کی گئی ہے تو اس سے مراد منطق میں توغل اور اس کو مقصود بالذات سمجھنا ہے اور اگر کوئی مسلمان علم منطق کو اپنے ایمان کی حقیقت سمجھنے کا آلہ تصور کرتا ہے تو اس پر واجب ہے کہ وہ بقدر ضرورت علم منطق حاصل کرے۔ تو اس تمام تحقیق سے ثابت ہوا کہ علم منطق یہ ایک شریف علم ہے اور اس شریف علم کے منکرین چونکہ یہ علم حاصل کرنے سے قاصر اور جاہل ہیں لہٰذا اپنی جہالت کو چھپانے کے لئے اس علم شریف کی مذمت کرتے ہیں اور یہ ایک پرانا طریقہ ہے کہ جو آدمی کسی علم سے ناواقف ہو تو اپنی جہالت پر پردہ ڈالنے کے لئے اس علم کی مذمت کرتا ہے۔ چنانچہ تفاسیر میں ہے کہ یوسف علیٰ نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام کے دور میں جو شاہ مصر کو خواب آیا اور اس کی تعبیر اپنے جوتشیوں اور نجومیوں سے پوچھی چونکہ یہ جوتشی اور نجومی اس سچی خواب کی تعبیر بیان کرنے سے عاجز اور قاصر اور جاہل تھے اس لئے اپنی جہالت پر پردہ ڈالنے کے لئے انہوں نے اس سچی خواب کی مذمت کرتے ہوئے کہا جسے قرآن شریف میں بایں الفاظ ذکر کیا گیا ہے (قالوا اضغاث احلام وما نحن بتاویل الاحلام بعالمین یعنی یہ خواب گندم بخار ہے اور اس کی کوئی حقیقت نہیں ہے حالانکہ یہ خواب بالکل درست اور حقیقت تھا جب اس علم کے ماہر کے سامنے یہ خواب پیش ہوئی تو اس ماہر نے اس کی ایسی تعبیر بیان فرمائی جو کہ حقیقت اور واقع کے مطابق تھی یہی حال اس علم شریف سے جاہلوں اور ناواقفوں کا ہے۔ یہاں تک بندہ نے ایک دلیل سے علم منطق کی شرافت ذکر کی ہے کہ ایمان اور اسلام جو کہ واجب ہیں علم منطق ان کا مقدمہ اور موقوف علیہ ہے لہٰذا اس علم کا حاصل کرنا بھی واجب ہے جو اس علم شریف کا منکر ہے گویا کہ وہ یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ اس پر ایمان اور اسلام واجب نہیں ہے اور بندہ یہاں ایک دوسری دلیل سے علم منطق کی شرافت ثابت کرتا ہے۔ دلیل دوم جتنے بھی اسلامی علوم ہیں ان کے مسائل نظری ہیں یعنی یہ مسائل دلیل سے حاصل ہوتے ہیں کوئی ایسا علم نہیں ہے کہ اس کے سب مسائل نظری نہ ہوں بلکہ بدیہی اولی ہوں مثلاً علم کلام کے چند مسائل ملاحظہ ہوں۔ اللہ تعالےٰ وحدہٗ لاشریک ہے اور وہ اللہ تعالیٰ عالم اور سمیع و بصیر اور حیّ و متکلم و مرید ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اللہ تعالےٰ کے نبی اور رسول ہیں۔ یہ سب مسائل نظری ہیں اور علماء کلام نے ان پر دلیل دے کر ان کو ثابت کیا ہے کیونکہ کوئی

دعویٰ بغیر دلیل مسموع نہیں ہے تو جب تک دلیل کا علم نہ ہو دعویٰ کا یقین نہیں ہو سکتا تو ہر دعویٰ کے لئے دلیل کا جاننا ضروری ہے اور دلیل کی پوری بحث صرف اور صرف علم منطق میں ہے کہ دلیل کے لئے دو مقدمۃ کا ہونا ضروری ہے ایک صغریٰ اور دوم کبریٰ اور ہر دو میں ایک جزو مشترک ہوتی ہے جس کو حد اوسط کہا جاتا ہے اور ایک ایک جزو مختص ہوتی ہے جن کا نام حد اصغر اور حد اکبر ہے اور پھر یہ دلیل دو قسم ہے۔ اقترانی اور استثنائی اور اقترانی کی چار شکلیں اور ہر شکل کے شرائط ہیں اور اسی طرح دلیل استثنائی کے کئی اقسام ہیں استثنائی اتصالی اور انفصالی۔ مثلاً قرآن پاک میں ہے (لو کان فیہما آلھۃ الا اللہ لفسدتا) یہ دلیل استثنائی اتصالی ہے تو جب تک دلیل سے پوری واقفیت نہیں ہے۔ کوئی دعویٰ اور عقیدہ ثابت نہیں ہو سکتا اور یہ واقفیت پورے طور پر بغیر علم منطق کے حاصل نہیں ہو سکتی۔ تو جو آدمی علم منطق سے ناواقف ہے وہ اپنے کسی عقیدہ اور دعویٰ کو ثابت نہیں کر سکتا تو پھر اس کا عقیدہ تقلیدی ہوگا نہ کہ تحقیقی اور جو علم منطق کا عالم ہے اس کا ہر عقیدہ تحقیقی ہوگا اور شرح مقاصد وغیرہ میں مصرح ہے کہ جس آدمی کا ہر عقیدہ تحقیقی ہے وہ بالاتفاق مؤمن ہے اور جس کے عقائد تقلیدی ہیں اس میں آئمہ کلام کا اختلاف ہے امام اشعری کے نزدیک وہ مومن نہیں ہے تو خلاصہ یہ کہ جو علم منطق سے ناواقف ہے وہ دلیل سے ناواقف ہے اور جو دلیل سے ناواقف ہے اس کے عقائد تحقیقی نہیں ہوں گے بلکہ تقلیدی ہوں گے اور تقلیدی عقائد والا امام اشعری کے نزدیک مؤمن نہیں ہے تو نتیجہ یہ برآمد ہوا کہ جو علم منطق سے ناواقف ہے اس کو یہ خطرہ لاحق ہے کہ وہ تقلیدی عقائد کی وجہ سے امام اشعری کے نزدیک مؤمن نہ ہوگا۔ لہٰذا علم منطق کا حاصل کرنا ضروری ٹھہرا۔ بندہ یہاں قارئین کو دو چیزوں کی طرف متوجہ کرنا چاہتا ہے۔ اوّل یہ کہ ایمان کے دو قسم ہیں۔ اجمالی اور تفصیلی علم منطق کی ضرورت ایمان تفصیلی کے لئے ہے۔ دوم انسان تین قسم ہیں۔ متناہی فی البلادۃ یعنی غباوۃ میں انتہا کو پہنچنے والا یہ آدمی مسائل نظریہ حاصل ہی نہیں کر سکتا اور نہ ہی یہ علوم حاصل کرنے کا مخاطب ہے۔ متوسط کہ مسائل نظریہ کو دلائل سے حاصل کر سکتا ہے اور یہ علوم حاصل کرنے کا مخاطب ہے۔ صاحب قوۃ قدسیہ کہ تمام نظری مسائل اس کو بغیر دلیل کے حاصل ہوتے ہیں اس کو نہ علم منطق پڑھنے کی ضرورت ہے اور نہ کوئی اور علم۔ بندہ نے یہ جتنی بحث کی ہے کہ منطق کا پڑھنا اور حاصل کرنا ضروری ہے یہ متوسط کے لئے ہے نہ متناہی فی البلادۃ کے لئے اور نہ صاحب قوت قدسیہ کے لئے۔ لہٰذا منطق کے منکرین جو یہاں اوٹ پٹانگ سوال کرتے ہیں سب کا جواب آگیا۔ یہاں تک بندہ نے دو دلیل سے علم منطق کی شرافت اور ضرورت کو ثابت کیا ہے اب بندہ یہ گذارش کرتا ہے کہ علم منطق کی بعض بڑی اور مبسوط کتابیں ہیں اور

بعض مختصر رسائل مبسوط کتابوں کا سمجھنا مختصر رسائل کے پڑھنے پر موقوف ہے ان مختصر رسائل سے نہایت عمدہ اور مفید رسالہ مرقاۃ ہے جو کہ حضرت علامہ مولانا الاستاذ فضل امام خیرآبادی رحمہ اللہ تعالیٰ کی تالیف ہے۔ حضرت مولانا خیرآبادی اس فقیر کے اساتذہ کے سلسلہ میں سے ایک ہیں۔ بندہ کے ایک عزیز حضرت مولانا العلامہ فیلسوف مولوی محمد اشرف صاحب نے رسالہ مرقاۃ کی شرح لکھی ہے جو کہ طلباء اور مدرسین کے لئے یکساں طور پر مفید ہے اُمید ہے کہ شائقین علم منطق عموماً اور سلسلہ عالیہ خیرآبادیہ سے منسلک علماء خصوصاً اس کی قدر کریں گے اور اس کی ترویج اور اشاعت میں سعی بلیغ کریں گے تاکہ شارح مرقاۃ حضرت مولانا محمد اشرف صاحب کی ہمت افزائی ہو اور ان کو یہ ترغیب حاصل ہو کہ وہ درس نظامی کی اور کتابوں پر بھی شروح اور حواشی لکھیں۔ علماء اہلِ سُنّت کو معلوم ہے کہ مارکیٹ میں علماء اہلِ سُنّت کے شروح و حواشی تقریباً ناپید ہیں اور اس کی وجہ اہل سُنّت کا عدم تعاون اور سرد مہری ہے۔ دعا ہے کہ مولٰے تعالٰے مولانا محمد اشرف کو مزید توفیق عطاء فرمائے تاکہ وہ تصنیف و تالیف میں بڑھ چڑھ کر حصّہ لیں۔ والحمد للہ اولاً و آخراً وصلے اللہ تعالٰے علیٰ سید رسلہ محمد وآلہٖ واصحابہ وازواجہ اجمعین۔

محررہ الفقیر عطاء محمد چشتی گولڑوی ڈھوک دھمن
ڈاک خانہ پدھراڑ ضلع وتحصیل خوشاب
۱۸ شوال ۱۴۰۷ھ مطابق ۱۵ جون ۱۹۸۷ء

ملنے کے پتے

ع۱ مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ رضویہ
اندرون لوہاری دروازہ۔ لاہور

ع۲ مکتبہ حامدیہ گنج بخش روڈ۔ لاہور

الناشر ع۳ مکتبہ فاروقیہ رضویہ جامعہ فاروقیہ رضویہ
بنج پیر گھوڑے شاہ روڈ باغبانپورہ۔ لاہور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا و صلی اللہ علیٰ رسولہٖ محمد و آلہٖ و اصحابہ اجمعین

امابعد۔ واضح باد کہ حضرت مولانا محمد اشرف صاحب مدرس جامعہ فاروقیہ رضویہ لاہور نے کتاب مرقاۃ المنطق کی شرح تحریر کی اور فقیر عطاء محمد چشتی گولڑوی نے اس شرح پر ایک مختصر اور مجمل تقریظ کی اس تقریظ پر بعض علماء نے پانچ اشکال کئے ہیں۔ اشکالات اس قدر بودے اور سطحی ہیں کہ ان کے جوابات دینا تضییع اوقات ہے لیکن اگر جواب نہ دیا جائے تو اشکال کہیں اس گمان فاسد میں مبتلا، نہ ہو جائیں کہ ان اشکالات کو درست تسلیم کر لیا گیا ہے اور ان کا جواب نہیں ہو سکتا لئے مجبوراً جواب دیا جا رہا ہے۔ اشکال اوّل: تصدیقاتِ ثلاثہ کو پہلے ایک دوسرے کا عین قرار دیا اور پھر انہی کو ایک دو کا موقوف اور موقوف علیہ قرار دیا گیا حالانکہ موقوف اور موقوف علیہ کے مابین مغائرت ہوتی ہے۔ الجواب: صاحب اشکال تقریظ کے بعینہٖ الفاظ نقل کرتے کہ ان الفاظ میں تین تصدیقات کو باہم عین قرار دیا گیا ہے اور ان دوسرے الفاظ میں ان اقسام اور موقوف علیہ قرار دیا گیا ہے تو اس صورت میں معلوم ہو جاتا کہ واقعی تقریظ میں تینوں کو عین قرار دیا گیا ہے۔ اور پھر ان کے ما کا ذکر ہے۔ اگر صاحب اشکال تقریظ کے الفاظ کو بعینہٖ نقل کرتے تو قارئین کو (اور صاحب اشکال کو) ان الفاظ سے ہی معلوم ہو جاتا کہ یہ اشکال سرے سے غلط ہے۔ اب اس اشکال کے چند جوابات ملاحظہ ہوں۔ جواب اوّل: یہ درست تقریظ میں تصدیق لغوی اور منطقی اور شرعی کو عین قرار دیا گیا ہے۔ لیکن یہ درست نہیں ہے کہ ان کو باہم موقوف و موقوف علیہ دیا گیا ہے بلکہ تصدیق شرعی کے فہم کو موقوف اور علم منطق کے پڑھنے کو موقوف علیہ قرار دیا گیا ہے۔ اب موقوف اور موقوف علیہ واضح ہے۔ اب بندہ یہاں تقریظ کی بعینہٖ عبارت نقل کرتا ہے۔ ملاحظہ ہو تقریظ صفحہ ۵ اور ۶ پر ہے (تو ثابت ہوا کہ اور مؤمن کو اپنے ایمان کی حقیقت کا اس وقت تک علم نہیں ہو سکتا جب تک اس نے علم منطق نہ پڑھا ہو۔ تو جب اور اسلام کی حقیقت کا سمجھنا علم منطق کے پڑھنے پر موقوف ہے تو علم منطق ایمان اور اسلام کا مقدمہ اور موقوف علیہ ٹھہرا ایمان اور اسلام ہر آدمی پر واجب ہے اور یہ مسلم قاعدہ ہے کہ واجب کا مقدمہ اور موقوف علیہ بھی واجب ہوتا ہے تو کا پڑھنا واجب ٹھہرا) اس عبارت سے روزِ روشن کی طرح عیاں ہے کہ تصدیق شرعی یعنی ایمان اور اسلام کے سمجھنے کو موقوف اور منطق پڑھنے کو موقوف علیہ قرار دیا گیا ہے اور ان ہر دو میں تغائر واضح ہے۔ اب بندہ یہاں اس کی مثال پیش کرتا ہے سے بندہ کا مقصد واضح ہو جائے گا۔ مثال ملاحظہ ہو کوئی آدمی یہ کہتا ہے کہ احکام الٰہیہ کا سمجھنا کتاب و سنّت پر موقوف

کتاب و سنّت موقوف علیہ ہے، اب صاحب اشکال اس پر اشکال قائم کرے گا کہ کتاب و سنّت میں احکام الٰہیہ کو بیان کیا گیا ہے۔ لہٰذا احکام الٰہیہ خود احکام الٰہیہ پر موقوف ہوں گے تو یہاں موقوف اور موقوف علیہ کے مابین عینیّت ہے حالانکہ توقف میں ہر دو کے درمیان تغائر ہوتا ہے۔ تو یہاں بھی یہی جواب دیا جائے گا کہ احکام الٰہیہ کا سمجھنا قرآن و سنّت کے پڑھنے پر موقوف ہے۔ لہٰذا موقوف اور موقوف علیہ میں تغائر ہے۔ موقوف احکام الٰہیہ کا سمجھنا ہے اور موقوف علیہ کتاب و سنت کا معانی کے ساتھ پڑھنا ہے۔ جواب دوم: تصدیق شرعی اور تصدیق منطقی باہم متحد ہونے کے باوجود اوّل موقوف اور ثانی موقوف علیہ ہے کیونکہ تصدیق شرعی جو کہ ایمان سے عبارت ہے اس کا سمجھنا تصدیق منطقی کے پڑھنے پر موقوف ہے اور یہاں بھی موقوف اور موقوف علیہ میں تغائر ہے۔ موقوف تصدیق شرعی کا سمجھنا ہے اور موقوف علیہ تصدیق منطقی کا پڑھنا ہے۔ فاضل معترض شئ کے سمجھنے اور اس کے پڑھنے میں فرق نہیں کر رہے۔ حالانکہ شئ کے سمجھنے اور اس کے پڑھنے میں واضح فرق ہے۔ غور کریں ہر علم کے مسائل اس فن کی کتابوں میں موجود ہیں لیکن ان مسائل کا فہم ان کے پڑھنے پر موقوف ہے۔ اگرچہ یہ بات واضح ہے تاہم بندہ اس کی دلیل ذکر کرتا ہے، علم منطق پر بعض لوگوں نے ایک معارضہ کیا ہے اور اس کا جواب علامہ قطب الدین رازی رحمۃ اللہ علیہ نے یہی دیا ہے کہ معارضہ کرنے والے نے علم منطق اور اس کے پڑھنے میں فرق ملحوظ نہیں رکھا حالانکہ ان میں فرق واضح ہے قطبی کی عبارت ملاحظہ ہو (واعلم ان ھٰھنا مقامین الاوّل الاحتیاج الی نفس المنطق و الثانی الاحتیاج الیٰ تعلمہٖ) خلاصہ عبارت یہ ہے کہ کتاب میں نفس منطق کی طرف احتیاج ثابت کی گئی ہے اور معارضہ میں منطق کے پڑھنے کی نفی کی گئی ہے، اس عبارت سے بندہ کا مقصد صرف اور صرف یہ ہے کہ شئ اور اس کے پڑھنے میں فرق ہے لہٰذا اگر کوئی شئ اس کے پڑھنے پر موقوف ہو جائے تو یہ توقف شئ علیٰ نفسہٖ نہیں ہے بلکہ موقوف اور موقوف علیہ میں تغائر ہے اور اس کی بہت مثالیں ہیں یہاں صرف ایک مثال ذکر کی جاتی ہے کہ انسان کی بقا، عادۃً روٹی اور پانی پر موقوف ہے اور ہر دو کے پڑھنے پر موقوف نہیں ہے۔ جواب سوم: ایک شئ دو عنوانوں اور تعبیروں کے لحاظ سے موقوف اور موقوف علیہ ہو سکتی ہے۔ یعنی ایک شئ ایک عنوان اور ایک تعبیر کے لحاظ سے مجہول ہوتی ہے اور دوسرے عنوان اور تعبیر سے معلوم ہوتی ہے تو اس شئ کا عنوانِ اوّل سے سمجھنا اس شئ کے عنوان ثانی پر موقوف ہوتا ہے تو یہاں بھی ایک شئ موقوف اور موقوف علیہ ہے لیکن چونکہ عنوانوں میں تغائر ہے لہٰذا موقوف اور موقوف علیہ کے درمیان تغائر ہے۔ اس کی بھی کئی مثالیں ہیں۔ مثال اول آگ کو عربی میں نار کہتے ہیں اور فارسی میں آتش۔ اب نار اور آتش ایک چیز کے دو نام ہیں جو آدمی عربی سے ناواقف اور فارسی زبان سے واقف ہے تو نار کے عنوان سے آگ اس

کو مجہول ہے اور آتش کے عنوان سے معلوم ہے تو نار کا سمجھنا اس کے نزدیک آتش پر موقوف ہے کیونکہ مجہول ہمیشہ معلوم پر
موقوف ہوتا ہے۔ مثال دوم: مثال ذرا مشکل ہے ہو سکتا ہے کہ قطبی سے نابلد کی سمجھ میں نہ آئے۔ مثال ملاحظہ ہو منطق
میں ایک شکل اوّل ہے جو کہ بدیہی الانتاج ہے اس شکل پر اعتراض ہے کہ اس میں دَور ہے کیونکہ دعویٰ دلیل پر موقوف ہے
اور اس شکل میں دلیل، دعویٰ پر موقوف ہے مثلاً ”العالم متغیر“ صغریٰ ہے، ”کل متغیر حادث“ یہ کبریٰ ہے اور اس کا نتیجہ ”العالم حادث“
ہے اس شکل اول میں دَور یہ ہے کہ صغریٰ میں ”العالم“ کو متغیر کہا گیا ہے اور ”کل متغیر“ میں العالم بھی داخل ہے چونکہ صغریٰ
کبریٰ معلوم ہوتے ہیں اور نتیجہ مجہول ہوتا ہے اور معلوم سے حاصل ہوتا ہے اب کل متغیر حادث تب معلوم ہوگا کہ ”العالم حادث“
معلوم ہو تو اب کبریٰ نتیجہ پر موقوف ہو گیا حالانکہ نتیجہ دلیل پر موقوف ہوتا ہے تو اب شکل اوّل میں دَور یعنی توقف الشیٔ علیٰ نفسہ
لازم آگیا اب اس دَور کا جواب کتب منطق میں یہ دیا گیا ہے کہ جو موجود ماسوا اللہ ہے اس کے دو عنوان اور دو تعبیریں ہیں
ایک عالم اور دوسرے متغیر اب اگر اس موجود کو عالم سے تعبیر کیا جائے تو اس کا حدوث مجہول اور موقوف ہے اور اگر اس موجود
کو متغیر کے عنوان سے تعبیر کیا جائے تو اس کا حدوث معلوم اور موقوف علیہ ہے لہٰذا دور نہیں کیونکہ موقوف اور موقوف علیہ میں
عنوان اور تعبیر کے لحاظ سے تغائر ہے تو موقوف اور موقوف علیہ کے مابین تغائر ثابت ہوا خلاصہ جواب یہ ہے کہ اسی موجود
ماسوا اللہ کا حدوث موقوف بھی ہے اور موقوف علیہ بھی لیکن عالم کے عنوان سے موقوف اور متغیر کے عنوان سے موقوف علیہ
اس تفصیل کے بعد بندہ کہتا ہے کہ تصدیق شرعی یعنی ایمان اور تصدیق منطقی ہر دو میں معنون کے لحاظ سے اتحاد اور عینیت
ہے اور عنوان کے لحاظ سے تغائر ہے۔ اول کا عنوان شرعی اور ایمان اور دوسرے کا عنوانِ منطقی ہے تو عنوانِ اول کے لحاظ
سے موقوف اور عنوان و تعبیر دوم کے لحاظ سے موقوف علیہ لہٰذا ہر دو میں تغائر ثابت ہوا، یہاں تک اشکال اول کے تین جواب
آگئے ہیں۔ اب اشکال دوم اور اُس کا جواب ملاحظہ ہو۔ فاضل معترض فرماتے ہیں، ”تقریظ میں ”جوکہ“ کا لفظ متعدد بار لکھا گیا
جو کہ از روئے گرامر کے درست نہیں ہے بلکہ جو کافی تھا یا صرف ”کہ“، کیونکہ ”کہ“ کا معنی بھی ”جو“ ہے اور اس سے عبارت میں
تکرار آتا ہے جیسے ”لیلۃ القدر کی رات میں لازم آتا ہے“، صاحب اشکال کی عبارت اور اشکال بہت سخیف ہے اس
اشکال کے جواب بھی متعدد ہیں۔ جواب اوّل: صاحب اشکال نے مذکورہ بالا اشکال میں متعدد دعوے کئے ہیں۔ اول لفظ
”جوکہ“ از روئے گرامر کے درست نہیں ہے۔ دوم لفظ کہ اور لفظ جو مترادف ہیں۔ سوم ”لیلۃ القدر کی رات“ میں تکرار
ہے۔ معترض صاحب نے یہ تین دعوے کئے ہیں اور کسی دعویٰ پر دلیل قائم نہیں کی تو سب دعوے بلا دلیل ہیں اور دعویٰ بلا دلیل

مطرود اور مردود ہوتا ہے۔ صاحب اشکال نے جو یہ دعویٰ کیا ہے کہ ”لیلۃ القدر کی رات“ میں تکرار ہے بالکل غلط ہے۔ بندہ
قبل ازیں بیان کر چکا ہے کہ ایک چیز مختلف عنوان سے مجہول اور معلوم ہوتی ہے۔ عنوان مجہول موقوف ہوتا ہے عنوان معلوم
پر اب یہاں ایک چیز کے دو نام ہیں۔ لیلۃ القدر جو کہ عربی عنوان ہے اور دوسرا نام اور عنوان لفظ رات ہے جو کہ اُردو عنوان
ہے اب جو اُردو دان عربی سے بالکل ناواقف ہے اس کو لیلۃ القدر کا علم لفظ رات سے آئے گا جیسا کہ کتب منطق میں تعریف
لفظی کی یہ مثال دی گئی ہے ”السعدانہ نبت“ اس مثال میں لفظ سدانہ اور لفظ نبت سے ایک چیز مراد ہے لیکن عنوان اول
سے مجہول اور عنوان ثانی سے معلوم تو اس چیز کو عنوان اول سے سمجھنا عنوان ثانی پر موقوف ہے مذکورہ بالا مثال منطق کی چھوٹی
کتابوں میں دی گئی ہے لیکن صاحب اشکال کی شاید توجہ نہیں ہے۔ اس کی دوسری مثال ملاحظہ ہو ”الغضنفر الاسد“، تہذیب
میں تعریف لفظی کی یہ تعریف کی گئی ہے ”ما یقصد بہ تفسیر مدلول اللفظ“ اسی طرح لیلۃ القدر کی تفسیر لفظ رات سے کی گئی
ہے لہٰذا تکرار نہیں ہے۔ جواب دوم۔ صاحب اشکال فرماتے ہیں کہ ”لیلۃ القدر کی رات میں تکرار ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ
یہ تکرار مذموم ہے اور بندہ ذکر کر چکا ہے کہ تکرار نہیں ہے، لفظ رات لفظ لیلۃ القدر کی تفسیر اور تعریف ہے اور تعریف لفظی بالاعم جائز
ہے۔ اب بندہ کہتا ہے کہ قرآن پاک کی سورۃ القدر میں لفظ لیلۃ القدر متصل دو دفعہ مذکور ہے یہاں ثانی اول کی تفسیر نہیں بن سکتا
کیونکہ بعینہٖ لفظ کا تکرار ہے اور تفسیر لفظ اشہر سے ہوتی ہے ”تقریظ“ کی عبارت میں لفظ ”جوکہ“ میں ہر دو لفظ متغائر ہیں جب معترض
صاحب کے نزدیک باوجود تغائر لفظی کے تکرار مذموم ہے تو قرآن پاک میں تو صاحب اشکال کے نزدیک بطریق اولیٰ تکرار مذموم
ہوگا۔ معاذ اللہ فما ہو جوابکم ہو جوابنا۔ جواب سوم۔ صاحب اشکال کی عبارت سے مستفاد ہے کہ وہ گرامر کے ماہر ہیں تو انہوں
نے گرامر کی کتابوں میں یہ مثالیں ضرور دیکھی ہوں گی۔ ”اِنَّ اِنَّ زیداً قائمٌ“، ضرب ضرب زیدٌ تو ان کے نزدیک ان مثالوں
میں بطریق اولیٰ تکرار مذموم ہوگا کیونکہ بعینہٖ لفظ کا تکرار ہے۔ معترض صاحب نے تقریظ کے لفظ ”جوکہ“ کا یہ معنی کیا ہے ”جو جو“
اور اس معنی سے ان کا مقصد لفظ جو کہ کی مذمت ہے حالانکہ لفظی تغائر ہے تو سورہ القدر اور گرامر کی کتابوں میں تو بعینہٖ لفظ
کا تکرار ہے لہٰذا یہ عبارتیں بطریق اولیٰ ”جو جو“ کے مشابہ ہوں گی۔ اشکال سوم اور اس کے جواب ملاحظہ ہوں۔ اشکال سوم
علامہ معترض صاحب اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ ”موصوف نے ایمان اور اسلام کی حقیقت کے سمجھنے کو علم منطق کے
پڑھنے پر موقوف قرار دیا ہے اور دلیل میں یہ کہا ہے: کہ چونکہ تصدیق شرعی تصدیق منطقی کے مترادف ہے اور اس کا عین ہے، تو
اس دلیل سے موصوف کا دعویٰ ثابت نہیں ہوتا کیونکہ بقول قائل تصدیق منطقی جیسے تصدیق شرعی کا عین ہے ایسے ہی تصدیق

لغوی "بمعنی گرویدن" کا بھی عین ہے تو پھر جیسے اسلام اور ایمان کی حقیقت کا سمجھنا علم منطق پر موقوف ہوا ایسے علم لغت پر اسلام اور ایمان کی حقیقت کا سمجھنا موقوف ہوا اور جو چیز علم منطق کا انکار کرنے کی صورت میں لازم آتی ہے وہی علم لغت کے انکار کرنے میں لازم آئے گی (اذلیس فلیس) اشکال سوم کی عبارت چونکہ طویل ہے اس لئے اس کو دو حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے یہاں تک عبارت کا ایک حصہ نقل کیا گیا ہے اس حصہ پر بحث کرنے کے بعد دوسرا حصہ نقل کیا جائے گا۔ اس حصہ اول میں فاضل معترض سے شدید لغزشیں ہوئی ہیں۔ بندہ پہلے اشکال سوم کا جواب دے گا اور اس کے بعد لغزشوں کا ذکر کرے گا۔ پہلے حصہ اشکال کا جواب ملاحظہ ہو۔ **الجواب:** چونکہ تقریظ کا تعلق ایک منطق کی کتاب سے ہے لہٰذا مقصود بالذات علم منطق اور تصدیق منطقی کی شرافت بیان کرنی ہے، کہ منطق کے پڑھنے پر تصدیق شرعی اور ایمان اور اسلام کا سمجھنا موقوف ہے تصدیق لغوی کو اتمام کلام کے لئے بالتبع ذکر کیا گیا ہے۔ لہٰذا منطق اور تصدیق منطقی کا ذکر صراحۃً کیا گیا۔ اور تصدیق لغوی کا حکم ضمناً اور بالتبع ذکر کیا گیا لیکن معترض صاحب نے علمی عبارت سمجھنے کی کوشش ہی نہیں کی لہٰذا انہوں نے عبارت کا اُلٹا مطلب لیا ہے تقریظ کی عبارت ملاحظہ ہو (جب ایمان اور اسلام کی حقیقت کا سمجھنا علم منطق کے پڑھنے پر موقوف ہے تو علم منطق ایمان اور اسلام کا مقدمہ اور موقوف علیہ ٹھہرا اور ایمان اور اسلام ہر آدمی پر واجب ہے اور یہ مسلم قاعدہ ہے کہ واجب کا مقدمہ اور موقوف علیہ بھی واجب ہوتا ہے تو منطق کا پڑھنا واجب ٹھہرا) اس عبارت میں علم منطق اور تصدیق منطقی کا حکم صراحۃً بیان کیا گیا ہے کہ علم منطق کا پڑھنا واجب ٹھہرا تصدیق لغوی کا حکم ضمناً اور بالتبع ذکر کیا گیا یعنی اس قاعدہ کے ضمن میں کہ مقدمہ واجب کا واجب ہے تو چونکہ علم لغت اور تصدیق لغوی پر بھی تصدیق شرعی موقوف ہے تو علم لغت اور تصدیق لغوی بھی تصدیق شرعی کا مقدمہ اور موقوف علیہ ٹھہرا تو علم لغت کا پڑھنا بھی واجب ٹھہرا۔ یہ حد درجہ کی بلادۃ ہے کہ تقریظ کی عبارت کا یہ مطلب لیا گیا ہے کہ علم منطق تو واجب ہے لیکن علم لغت واجب نہیں، ایک دلیل سے تو علم لغت کا واجب ہونا ثابت ہوا کہ یہ تصدیق شرعی کا مقدمہ ہے اب اس پر ایک اور دلیل ملاحظہ ہو۔ کتب نحو میں ہے کہ حضرت فاروقِ اعظم اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہم کا ایک فرمان نقل کیا گیا ہے "عن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ انہ قال علیکم بدیوانکم لا تضلوا قالوا وما دیواننا قال شعر الجاہلیۃ فان فیہ تفسیر کتابکم وقال ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما الشعر دیوان العرب فاذا خفی علینا حرف من القرآن المنزل بلغۃ العرب رَجَعْنَا الی دیوانہا وبالجملۃ الاشعار الجاہلیۃ تجب معرفتہا۔ اس عبارت سے واضح ہے کہ علم لغت کی معرفت واجب ہے البتہ بعض پر واجب عین اور بعض پر واجب علی الکفایۃ اور اس کی تفصیل کتب تفاسیر میں ہے یہاں تک بندہ نے اشکال سوم کا جواب دیا ہے اب بندہ معترض صاحب کی چند لغزشیں

بیان کرتا ہے۔ **لغزش اوّل:** اشکال سوم کی عبارت میں جناب معترض نے تسلیم کیا ہے کہ تقریظ میں ایمان اور اسلام کی حقیقت کے سمجھنے کو علم منطق کے پڑھنے پر موقوف قرار دیا ہے اب معترض صاحب نے اعتراف کر لیا ہے کہ تقریظ میں موقوف اور موقوف علیہ متغائر ہیں۔ اب معترض صاحب کا یہ سوال کہ تقریظ میں موقوف اور موقوف علیہ میں تغائر نہیں ہے بلکہ عینیّت ہے معترض کی عبارت میں یہ صریح تعارض ہے۔ **لغزش دوم:** معترض نے اشکال سوم میں کہا ہے تصدیق شرعی تصدیق منطقی کے مترادف ہے اس عبارت میں معترض نے کم علمی کا مظاہرہ کیا ہے دراصل عبارت اس طرح ہونی تھی۔ تصدیق شرعی، تصدیق منطقی کے مرادف ہے، خلاصہ یہ کہ معترض نے لفظ مترادف باب تفاعل کا ذکر کیا ہے اور لغت کے لحاظ سے لفظ مرادف باب مفاعلہ کہنا تھا اس کی تفصیل یہ ہے کہ باب مفاعلہ اور تفاعل کے لئے دو چیزوں کا ذکر ضروری ہے اور ہر فاعل بھی ہوتا ہے اور مفعول بھی اب اگر لفظ میں ایک کو فاعل ذکر کیا اور دوسرے کو مفعول تو یہاں باب مفاعلہ لایا جائے گا اور اگر لفظ میں ہر دو کو فاعل کے طور پر ذکر کیا تو وہاں باب تفاعل آئے گا۔ اول کی مثال ضارب زیدٌ عمراً، دوسرے کی مثال تضارب زیدٌ وعمروٌ معترض کی عبارت میں تصدیق شرعی کو فاعل کے طور پر اور تصدیق منطقی کو مفعول کے طور پر ذکر کیا گیا ہے۔ جیسا کہ عبارت سے واضح ہے۔ لہٰذا معترض کی عبارت مثال اول کے قبیلہ سے ہے اب بندہ اس کی تفصیل ذکر کرتا ہے کہ اگر تصدیق شرعی کو فاعل اور تصدیق منطقی کو مفعول کے طور پر ذکر کیا جائے جیسا کہ معترض کی عبارت میں ہے تو اس طرح کہا جائے گا۔ تصدیق شرعی تصدیق منطقی کے مرادف ہے اور اگر ہر دو کو فاعل کے طور پر ذکر کیا جائے تو اس طرح کہا جائے گا تصدیق شرعی اور تصدیق منطقی مترادف ہے یہ بحث کتب صرف میں بابوں کے خواص میں مذکور ہے فاضل معترض کی یہ غلطی گرامر کے خلاف سے واقع ہوئی بندہ قبل ازیں ذکر کر چکا ہے کہ تصدیق شرعی علم منطق اور علم لغت ہر دو پر موقوف ہے اور ہر دو علم واجب ہیں اب معترض کا یہ کہنا باطل ہوا کہ اس دلیل سے موصوف کا دعویٰ ثابت نہیں ہوتا بلکہ شمس امس کی طرح تقریظ کا دعویٰ ثابت ہو گیا۔ **لغزش سوم:** جناب معترض نے اشکال سوم کی عبارت میں کہا ہے۔ جو چیز علم منطق کا انکار کرنے کی صورت میں لازم آتی ہے وہی علم لغت کے انکار کرنے سے لازم آئے گی اس عبارت میں بھی معترض نے ٹھوکر کھائی ہے۔ تقریظ میں بحث علم منطق اور لغت کے انکار کی نہیں ہے بلکہ ہر دو علموں کے پڑھنے کی ہے تو کہنا یہ چاہیے تھا کہ جس طرح علم منطق کا پڑھنا واجب ہے اسی طرح علم لغت کا پڑھنا بھی واجب ہوگا۔ اور بندہ ذکر کر چکا ہے کہ ہر ایک علم کا پڑھنا واجب ہے تو معترض کی یہ ساری عبارت باطل ٹھہری۔ یہ عبارت اُس وقت درست ہوتی کہ ہر دو میں فرق کرتا۔ **لغزش چہارم:** فاضل معترض نے اپنی عبارت میں ایک عربی عبارت کا ذکر کیا جو یہ ہے (اذ لیس فلیس)، اس کا

مطلب یہ ہے کہ جو چیز علم منطق کے انکار سے لازم آتی ہے وہ علم لغت کے انکار سے لازم نہیں آتی للذا منطق کے انکار سے بھی لازم نہیں آئے گی جناب معترض کی یہ دلیل بھی فاسد اور کاسد ہے کیونکہ بندہ ثابت کر چکا ہے کہ جو چیز علم منطق کے ترک سے لازم آتی ہے یعنی ترک واجب وہی علم لغت کے ترک سے بھی لازم آئے گی اور جو چیز علم منطق کے پڑھنے سے لازم آتی ہے یعنی ادائے واجب وہی علم لغت کے پڑھنے سے لازم آئے گی۔ ہر دو کا حکم باعتبار وجود و عدم کے ایک ہے۔ یہاں تک سوال سوم کی طویل عبارت کے حصّہ اول پر بحث کی گئی ہے۔ اب اس کے حصہ دوم کو نقل کرنے بعد اس پر بحث کی جاتی ہے معترض کی عبارت کا حصہ دوم یہ ہے "موصوف کے مدعیٰ سے یہ باور ہوتا ہے کہ تصدیق منطقی اور اس کا مفہوم ایمان اور اسلام کے لئے جزء کی حیثیت رکھتا ہے اور کل جزء پر موقوف ہوتا ہے للذا حقیقتِ ایمان علم منطق پر موقوف ہوئی تو ہم کہتے ہیں کہ جیسے تصدیق منطقی ایمان کے لئے جزء کی حیثیت رکھتی ہے ایسے تصدیق لغوی ایمان کے لئے جزء ہے نتیجۃً ایمان کی حقیقت علمِ لغت پر بھی موقوف ہوئی اور علم لغت پڑھنا بھی ہر مسلمان پر واجب ہوا حالانکہ موصوف اس بات کا قائل نہیں کہ علمِ لغت ہر مسلمان پر پڑھنا واجب ہے) اس حصہ عبارت میں بھی معترض صاحب نے شدید ٹھوکریں کھائی ہیں۔ ملاحظہ ہو۔ ٹھوکر اول: معترض صاحب نے اپنے اشکال اول میں تصریح کی ہے کہ تقریظ میں تینوں تصدیقات کو ایک دوسرے کا عین قرار دیا گیا ہے۔ اور اب عبارت کے حصہ دوم میں تصریح کر رہے ہیں کہ تقریظ میں تصدیق منطقی کو تصدیق شرعی کی جزء قرار دیا گیا معترض کی ہر دو عبارتوں میں صریح تعارض ہے اور تقریظ پر بہتان بھی ہے کہ اس میں تصدیق منطقی کو تصدیق شرعی کی جزء قرار دیا گیا ہے۔ ٹھوکر دوم معترض نے اعتراض اول میں تصریح کی ہے تینوں تصدیقات کو ایک دوسرے کا عین قرار دیا گیا ہے اور پھر انہی کو ایک دوسرے کا موقوف اور موقوف علیہ کہہ دیا۔ حالانکہ موقوف اور موقوف علیہ کے درمیان مغائرت ہوتی ہے۔ خلاصہ اعتراض یہ ہے کہ توقف شئی علیٰ نفسہٖ لازم آیا جو کہ باطل ہے اور اب عبارت حصّہ دوم میں تصریح کر دی کہ تقریظ میں تصدیق منطقی کو تصدیق شرعی یعنی ایمان اور اسلام کی جزء قرار دیا گیا ہے۔ اور کل جزء پر موقوف ہوتا ہے اور کل اور جزء میں تغائر ہوتا ہے۔ اب اس حصہ عبارت میں تصریح کر دی کہ موقوف اور موقوف علیہ میں تغائر ہے اب اس تصریح سے اشکال اوّل کا رد کر دیا کہ توقف شئی علیٰ نفسہٖ نہیں ہے۔ ٹھوکر سوم معترض نے جو یہ کہا کہ موقوف اور موقوف علیہ کے مابین مغائرت ہوتی ہے۔ معترض کی یہ عبارت بھی گرائمر کے خلاف ہے۔ اس عبارت میں موقوف اور موقوف علیہ کو مغائرت کا فاعل قرار دیا گیا ہے۔ اور بندہ قبل ازیں ذکر کر چکا ہے کہ اگر ہر دو فاعل ہوں تو باب تفاعل لایا جاتا ہے نہ کہ باب مفاعلہ اور معترض نے دونوں کو فاعل بنا کر باب مفاعلہ استعمال کیا ہے تو قانون کے مطابق یہ تھا کہ معترض کی عبارت اس طرح ہوتی کہ موقوف اور موقوف علیہ باہم متغائر ہوتے ہیں اور اگر باب مفاعلہ

کو ذکر کرنا تھا تو عبارت اس طرح ہوتی کہ موقوف موقوف علیہ کے مغائر ہوتا ہے معترض نے جہاں باب مفاعلہ ذکر کرنا تھا وہاں تفاعل ذکر کر دیا ہے اور جہاں تفاعل ذکر کرنا تھا وہاں باب مفاعلہ استعمال کر دیا یہ گرائمر سے ناواقفی کی دلیل ہے ٹھوکر چہارم: اس عبارت میں معترض نے تقریظ پر بہتان باندھا ہے کہ تقریظ میں کہا گیا ہے کہ علم لغت ہر مسلمان پر واجب نہیں ہے بندہ قبل ازیں ذکر کر چکا ہے کہ علم لغت ایمان کی حقیقت معلوم کرنے کے لیے اور قرآن فہمی کے لئے ہر مسلمان پر واجب ہے خواہ واجب العین یا واجب علی الکفایہ اور بندہ تقریظ میں تصریح کر چکا ہے کہ جہاں بحث ایمان تفصیلی میں ہے۔ یہاں تک اشکال سوم اور اس کے جواب پر بحث ختم ہوئی۔ اب اشکال چہارم اور اس کا جواب ذکر کیا جاتا ہے اشکال چہارم معترض صاحب اشکال چہارم میں فرماتے ہیں۔ متوسطین کے لئے علم منطق پڑھنا واجب قرار دیا ہے حالانکہ عقول متوسطہ کے حامل صحابہ کرام میں بھی موجود تھے اور سب کے سب عقول عالیہ کے مالک نہ تھے اور ان کا ایمان ہر لحاظ سے متاخرین سے زیادہ تھا۔ اس سوال کے تین جواب ہیں۔ جواب اول۔ تقریظ میں ذکر کیا گیا ہے۔ کہ انسان کے تین قسم ہیں اول متناہی فی البلادت یعنی غباوت میں انتہا کو پہنچے والا یہ آدمی علوم حاصل کرنے کا مخاطب نہیں ہے۔ دوم متوسط سوم صاحب قوت قدسیہ یہ امر واضح تر ہے۔ کہ متوسط تب متحقق ہوتا ہے کہ اس کی دو طرف ہوں تو جب معترض صاحب نے تسلیم کر لیا کہ صحابہ کرام میں متوسط موجود تھے تو معترض کو تسلیم کرنا ہو گا کہ صحابہ میں متناہی فی البلادت بھی تھے ایسی بات معترض کے شایان شان نہیں ہے بندہ معترض صاحب پر حسن ظن کرتا ہے کہ انہوں نے اس گستاخی کا التزام نہیں کیا ہو گا لیکن وہ لزوم گستاخی سے نہیں بچ سکتے۔ صحابہ کرام کے مراتب میں فرق ضرور ہے لیکن صحابہ کرام سب کے سب صاحب قوت قدسیہ تھے۔ جواب دوم۔ بندہ قبل ازیں ذکر کر چکا کہ ایمان کی حقیقت کا سمجھنا علمِ منطق اور لغت دونوں پر موقوف ہے اور توقف کے دو معنی ہیں اوّل توقف بمعنی لولاہ لامتنع دوم توقف بمعنی مصحح لدخول الفاء علم منطق اور علم لغت سے ایک لا علی التعیین موقوف علیہ بمعنی لولاہ لامتنع ہے اور ہر ایک مخصوص موقوف علیہ بمعنی مصحح لدخول الفاء ہے ایک کے حاصل کرنے سے دوسرے کی ضرورت نہیں رہتی چونکہ صحابہ کرام لغت عربی سے بخوبی واقف تھے للذا وہ ایمان کی حقیقت جانتے تھے للذا ان کو علم منطق حاصل کرنے کی ضرورت نہ تھی بخلاف ہم عجمیوں کے کہ لغت عرب سے ناواقف ہیں للذا ایمان کی حقیقت معلوم کرنے کے لئے ہم پر ضروری ہے کہ علم منطق پوری طرح حاصل کریں۔ جواب سوم معترض صاحب فرماتے ہیں کہ صحابہ کرام کا ایمان ہر لحاظ سے متاخرین سے زیادہ ہے معترض کو اتنا علم بھی نہیں ہے کہ الایمان لا یزید ولا ینقص۔ ایمان زیادہ ناقص نہیں ہوتا۔ معترض صاحب شاید عدمِ التفات

کا شکار ہو رہے ہیں۔ اشکال پنجم؛ معترض صاحب فرماتے ہیں۔ اوّلاً فرماتے ہیں کہ تصدیق کے تین قسم ہیں اور پھر اس کے بعد یہ فرماتے ہیں کہ تصدیق شرعی، تصدیق لغوی اور منطقی کا عین ہے اور یہ تینوں ایک چیز ہیں حالانکہ شئی کے اقسام آپس میں مغائر ہوتے ہیں اور ان میں عینیت کا کوئی معنی نہیں) معترض صاحب کا یہ اعتراض بہت ہی ضعیف ہے۔ بندہ کہتا ہے کہ تینوں تصدیقات مصداق کے لحاظ سے متحد اور عنوان اور تعبیر کے لحاظ سے متغائر ہیں تو اقسام میں اتحاد بھی ہوا اور تغائر بھی بندہ یہاں ایک مثال پیش کرتا ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ میں بھی تغائر ہوتا ہے لیکن گا ہے ان میں اتحاد ذاتی اور تغائر عنوانی اور تعبیری ہوتا ہے دلیل ملاحظہ ہو دیوان حماسہ میں ہے (یا لہف زیابۃ للحارث ٭ الصابح فالغانم فالآئب) اس شعر میں صابح اور غانم اور الآئب سے مراد ایک ہی آدمی حارث ہے تو یہاں بھی ان تینوں میں اتحاد ذاتی اور تغائر عنوانی اور تعبیری ہے اسی طرح تصدیقات کے تین قسم ہیں یہ بحث مختصر المعانی میں تفصیل سے بیان کی گئی ہے۔ معترض صاحب کی یا تو ان کتابوں پر نظر نہیں ہے۔ اور یا عناد سے کام لے رہے ہیں جو صورت بھی ہو قابلِ افسوس ہے معترض صاحب نے اشکال پنجم میں بھی ٹھوکر کھائی ہے۔ عبارت ملاحظہ ہو (حالانکہ شئی کے اقسام آپس میں مغائر ہوتے ہیں) یہاں متغائر کا لفظ لانا تھا کیونکہ اقسام کو مغائر کا فاعل بنایا گیا ہے اور اس کی تفصیل قبل ازیں گذر چکی ہے۔ فقط

حررہ الفقیر عطار محمد چشتی گولڑوی ۵ ربیع الثانی ۱۴۰۸ھ مطابق ۲۸/۱۱/۸۷ء

تقریظ

از

استاذ العلماء علامہ زماں، شیخ الفقہ پیرِ طریقت امیر شریعت حضرت مولانا صاحبزادہ **محمد عبدالحق** صاحب بندیالوی دامت برکاتہم العالیہ

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

عزیز گرامی مولانا محمد اشرف صاحب زمانہ طالب علمی سے دقّتِ نظر اور تحقیقِ حق کے جذبہ سے سرشار رہے ہیں، حصولِ علم کے بعد جب سے انہوں نے میدانِ تدریس میں قدم رکھا انکا یہ ذوقِ نظر نکھر کر سامنے آگیا ہے۔ عزیز موصوف بیک وقت سلجھے ہوئے مدرس اور مفتی ہونے کے ساتھ ساتھ ایک بہترین مصنّف بھی ہیں جس موضوع پر بھی قلم اُٹھاتے ہیں اس کا حق ادا کر دیتے ہیں۔ علوم عالیہ میں تفسیر ہو یا اصولِ تفسیر، حدیث شریف ہو یا اصولِ حدیث، فقہ ہو یا اصولِ فقہ ان کیلئے علم منطق ممد و معاون ہوتا ہے اسی لئے اسکو آلہ علوم کہا جاتا ہے۔ علمِ منطق کی ابتدائی کتابوں میں مرقات مصنّفہ منبع العلم والفضل افضل العلماء المتبحرین سند العلماء المتأخرین علاّمہ فضل امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کو جو مقام حاصل ہے شائقین علوم پر وہ مخفی و پوشیدہ نہیں۔ علاّمہ موصوف نے دریا کو کوزہ میں بند کر دیا ہے اس کی جو شرح فاضل عزیز مولانا محمد اشرف صاحب مدرس جامعہ فاروقیہ رضویہ نے لکھی ہے بندہ نے چند مقامات ملاحظہ کیے ہیں مولانا نے جس خوش اسلوبی سے مقامات مشکلہ کو حل کیا ہے وہ قابلِ ستائش ہے اُمید ہے یہ شرح نہ صرف متعلمین کیلئے مفید ہوگی بلکہ معلمین کیلئے بھی ممد و معاون ثابت ہوگی۔ میری دلی دُعا ہے رب العالمین بوسیلہ رحمۃ للعالمین اس صالح نوجوان کے ذوق تصنیف اور لیاقت علمی میں اضافہ فرمائے اور اس شرح کو نافع بنائے تاکہ اس سے ایک عالَم فائدہ حاصل کرے۔

محمد عبدالحق عفی عنہ بقلم خود

تقریظ

از

شرف اہلِ سنّت مرجع العلماء والفضلاء، صدر المدرسین، رأس المصنفین حضرت علامہ مولانا الحاج محمد عبد الحکیم صاحب شرف قادری دامت برکاتہم العالیہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ہر مسلمان کی ایک بنیادی ضرورت یہ ہے کہ اسے معلوم ہو کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے حبیب اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے کونسے احکام اس سے متعلق ہیں، عوام الناس ان احکام کے معلوم کرنے میں ائمہ دین مجتہدین کے محتاج ہیں اور مجتہدین، قرآن وحدیث اور اجماع اُمت کے طے شدہ مسائل عوام کو بتائیں گے اور جو احکام منصوص نہ ہوں انہیں خداداد قوت اجتہادیہ کے ذریعے کتاب وسنت سے دریافت کرکے بیان کریں گے، ایک عام آدمی قرآن پاک اور کتب حدیث کے اردو تراجم کا مطالعہ کرکے اس پوزیشن میں نہیں ہوتا کہ وہ براہ راست قرآن وحدیث سے مسائل کا استنباط کرنے بیٹھ جائے، کوئی بھی شخص قانون کی کتابوں کا کتنا ہی عمیق اور وسیع مطالعہ کرلے اس لائق نہیں سمجھا جاتا کہ قانونی مشورے کے لئے اس کی طرف رجوع کیا جائے یا اسے کسی بھی کچہری میں گفتگو کی اجازت دی جائے جب تک کہ اس کے پاس کسی مستند ادارے کی سند موجود نہ ہو، دین کی کس مپرسی دیکھئے کہ آج قرآنِ پاک اور حدیث کی چند کتابوں کے تراجم کا مطالعہ کرنے کے بعد ہر شخص مجتہد ہونے کا دعویٰ کر بیٹھتا ہے، اسے نہ کسی سند کی ضرورت ہوتی ہے اور نہ ہی ضروری علوم سے واقفیت۔

قرآن وحدیث کو صحیح طور پر سمجھنے کے لئے صرف، نحو، معانی، بیان، بدیع، فقہ، اصول فقہ، علم عقائد اور ادب عربی پر عبور ضروری ہے، اس کے علاوہ شانِ نزول، ناسخ ومنسوخ، تفسیر صحابہ اور عمل صحابہ کا علم ضروری ہے، بظاہر متعارض نصوص کے درمیان تطبیق اور ترجیح سے باخبر ہونا بھی ضروری ہے، ان تمام علوم کے حاصل

کرنے کے باوجود ضروری نہیں کہ ہر شخص مجتہد بن جائے، مجتہد کے لئے جن مراحل کا طے کرنا ضروری ہے اس کی تفصیل امام احمد رضا بریلوی قدس سرہٗ کے رسالہ مبارکہ "الفضل الموهبی فی ما اذا صحّ الحدیث فهو مذهبی" میں دیکھی جاسکتی ہے۔

قرآن وحدیث کے سمجھنے کے لئے جس دقّتِ نظر اور باریک بینی کی ضرورت ہے اس کے لئے علم منطق مُمد اور معاون کی حیثیت رکھتا ہے، اس کی بدولت غور وفکر کی راہیں کھلتی ہیں، ذہن کو جلا ملتی ہے، فکر ونظر کی گہرائی اور گیرائی میسر آتی ہے اور حق وصواب تک پہنچنے کے راستے وا ہو جاتے ہیں اور یہ سب کچھ اسی وقت ہوتا ہے جب توفیقِ الٰہی، انسان کے شامل حال ہو، ورنہ بڑے بڑے منطقی راہ راست سے کبھی نہ بھٹکتے۔

حضرت علامہ مولانا فضل امام خیرآبادی قدس سرہ اپنے دور کے صفِ اوّل کے علماء میں سے تھے، ایک طرف منقولات میں اگر سراج الہند حضرت شاہ عبد العزیز محدث دہلوی کا سکہ چل رہا تھا تو دوسری طرف معقولات میں مولانا فضل امام خیرآبادی کا ڈنکا بج رہا تھا، ان کی تصنیف المرقاۃ کی اہمیت، جامعیت اور لطافت مسلّم ہے۔ اسی لئے پاک وہند کے تمام دینی مدارس میں شامل نصاب ہے۔

المرقاۃ پر متعدد شروح اور حواشی لکھے جاچکے ہیں، پیش نظر کتاب فاضل نوجوان مولانا علامہ محمد اشرف زید علمہ، مدرس جامعہ فاروقیہ رضویہ، گھوڑے شاہ، لاہور، کی شرح مرقاۃ ہے جسے انہوں نے بڑی محنت اور تفصیل کے ساتھ اُردو میں قلم بند کیا ہے، فاضل موصوف، موجودہ دور میں سلسلۂ خیرآبادی کے قابل صد فخر فاضل اور دنیائے تدریس کے یکتا استاد، ملک التدریس حضرت مولانا علامہ عطا محمد گولڑوی مدظلہ العالی کے شاگرد رشید اور فیض یافتہ ہیں۔

اللہ تعالیٰ جل مجدہ مولانا محمد اشرف صاحب کے علم وقلم میں برکتیں عطا فرمائے اور دوسرے نوجوان علماء کو ان کی طرح قلم وقرطاس کے ساتھ مضبوط رشتہ قائم کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

محمد عبد الحکیم شرف قادری
جامعہ نظامیہ رضویہ، لاہور

۱۰/ ربیع الاول ۱۴۰۷ھ
۱۴/ نومبر ۱۹۸۶ء

مقدمہ

از قلم جناب حضرت علامہ مولانا مفتی گُل احمد صاحب عتیقی مدظلہ

بسم اللہ الرّحمٰن الرّحیم ہ نحمدہٗ و نصلی و نسلم علیٰ رسولہ الکریم و علیٰ آلہٖ واصحابہٖ اجمعین

علوم قدیمہ مفیدہ الٰہیہ میں سے ایک علم منطق بھی ہے یہ ایک فطری مربوط اور مسلسل علم ہے جو قواعد و ضوابط کی روشنی میں عقلی براہین دلائل کے ساتھ اثباتِ مدعیٰ کے لئے ممد و معاون ہے۔

علم منطق کا موجد۔ مؤرخین و محققین کی رائے کے مطابق علم منطق کے موجد حضرت ادریس علیہ السلام ہیں کیونکہ سب سے پہلے آپ نے ہی مخالفین حق کو لاجواب اور خاموش کرنے کے لئے اس علم کو بطور معجزہ استعمال فرمایا۔

پھر یونانیوں نے علوم عقلیہ کو اپنا کر انہیں اپنی توجہ کا مرکز بنایا۔ ہر طرف ان علوم کی درس و تدریس کی محفلیں جمنے لگیں متعدد اشخاص منطقی اور فلسفی کہلائے۔ مگر پانچ جلیل القدر شخصیتوں کا شمار صفِ اوّل کے فلاسفہ میں سے ہوتا ہے۔

(۱) **بندقیس۔** اس نے حضرت لقمان رضی اللہ عنہ سے تحصیل علوم کے بعد واپس یونان جا کر علم منطق کی نشر و اشاعت میں بھرپور حصّہ لیا۔

(۲) **فیثاغورث۔** یہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے اصحاب اور مشہور تلامذہ میں سے ہے اس نے علوم حکمیہ میں مہارت تامّہ حاصل کرنے کے بعد ان کی نشر و اشاعت میں اہم کردار ادا کیا اور بڑے نامی گرامی شاگرد تیار کئے۔

(۳) **سقراط۔** یہ فیثاغورث کا ایک فاضل ترین شاگرد ہے اس نے منطقی طرز استدلال سے لوگوں کو بت پرستی سے روکنے اور دعوتِ حق دینے کا عظیم فریضہ سرانجام دیا۔ وقت کا بے دین بادشاہ اس کے حکیمانہ اسلوبِ بیان سے بوکھلا اُٹھا اور اس نے اسے گرفتار کر کے زہر دلا دیا۔

(۴) **افلاطون۔** یہ بھی فیثاغورث اور سقراط کے جلیل القدر تلامذہ میں سے ہے سقراط کی موجودگی میں اسے زیادہ پذیرائی نہ ہو سکی۔ مگر سقراط اس کی وفات کے بعد اسے شہرتِ دوام حاصل ہوئی اور ہر طرف اسکے علم و فضل کے چرچے اور تذکرے ہونے لگے۔

معلّم اوّل (۵) **ارسطاطالیس۔** علم و فضل اور شہرت میں مذکورہ چار حضرات سے بھی سبقت لے گیا تحصیل علم کے بعد شاہ مقدونیہ کی فرمائش پر اس نے درس و تدریس کا سلسلہ شروع کیا اور اپنے حلقہ درس کو مزید وسعت دینے کے لئے اس نے اپنا ایک دار العلوم بھی قائم کیا جس میں اس نے اپنے علم کے خوب جوہر دکھائے پھر اسکندر رومی کی درخواست پر علم منطق کی تدوین کا

عظیم کارنامہ سرانجام دے کر اپنی صلاحیتوں کا لوہا منوایا اور علم منطق کو بام عروج تک پہنچا کر اسے چار چاند لگا دیئے جس کی وجہ سے اسے صاحب المنطق، خاتم حکماء یونان اور معلم اول کے القاب سے یاد کیا جا رہا ہے نیز نو۹ اشخاص ارسطو کی تالیفات کی شروحات لکھ کر فلسفی کہلائے جس کی وجہ سے ارسطو کی شہرت میں مزید اضافہ ہوا۔ ان شارحین کے اسماء یہ ہیں۔ (۱) ثاؤفرسطس۔ (۲) اصطفن (۳) لیس بحی (۴) اموتیوس (۵) سبلیقیوس (۶) بشاؤن (۷) فرفوریوس (۸) ثامسطیوس (۹) افرودیسی۔ موخر الذکر تینوں کا شمار بلند پایہ محققین اور نامور فضلاء میں سے ہوتا ہے نیز تالیس الملطی صاحب فیثاغورث۔ ذیمقراطیس اور انکساغوراس کا شمار بھی بلند پایہ فلاسفہ سے ہوتا ہے نیز یونان میں مخصوص۔ فنون کے بڑے بڑے نامور محقق بھی ہوئے ہیں۔ مثلاً بقراط و جالینوس علم طبعیات و طب میں۔ اقلیدس علم ہندسہ میں۔ ارشمیدس علم دوائر میں۔ بطلیموس اور دیوجانس کلبی علم مناظرہ اور نجوم میں یکتائے روزگار سمجھے جاتے ہیں۔

معلم ثانی۔ ارسطو کے وصال کے ساتھ ہی منطق و فلسفہ کی تنزلی و تعطلی کے دور کا آغاز ہو گیا۔ اس کی تحقیقات و تصنیفات کو سرکاری کتب خانے میں جمع کر لیا گیا اور پھر تقریباً گیارہ صدیوں تک منطق و فلسفہ کی درسگاہیں سنسان و ویران پڑی رہیں اگرچہ اس دوران مسلمان بادشاہوں میں سے سب سے پہلے دوسرے عباسی خلیفہ ابو جعفر المنصور عبد اللہ نے علوم اسلامیہ کے ساتھ منطق و فلسفہ اور ہیئت اور اس کے کاتب عبد اللہ بن المقفع الخطیب القاسی مترجم کلیلہ و دمنہ نے ارسطو کی تین کتابوں قاطیغوریاس، باری ایناس اور انولوطیقا کا عربی میں نہایت اچھا ترجمہ کر کے منطقی کا لقب بھی حاصل کیا مگر اس سے ان علوم کو کوئی خاص پذیرائی حاصل نہ ہوئی۔ البتہ جب عباسی خاندان کا ساتواں خلیفہ مامون الرشید تخت خلافت پر متمکن ہوا تو اس نے علوم قدیمہ کے ساتھ گہری اور بے حد وابستگی کے پیش نظر ان علوم کو رائج کرنے کا پختہ ارادہ کرتے ہوئے ان علوم کی کتابوں کے حصول کے لئے مختلف ممالک میں وفود روانہ کئے تاکہ ان کتب کے حصول کے بعد ان کے عربی تراجم کروا کر ان کی تعلیم و تدریس کا خاطر خواہ انتظام کیا جائے۔ ان کتب کا وافر ذخیرہ یونان میں تھا جب قاصد ان کے حصول کے لئے وہاں پہنچا تو شاہ یونان نے ان کی فراہمی سے انکار کر دیا مگر بعد میں مامون کے حملے کے خطرے اور مشیروں کے مشورے کے پیش نظر شاہ یونان نے تمام کتب فراہم کر دیں۔ مورخین و محققین لکھتے ہیں کہ جو کتب اس وقت کامل فراہم کی گئیں وہ آج بھی کامل ہیں اور جو ناقص تھیں وہ آج بھی ناقص ہیں[عہ]۔ فراہمی کتب کے بعد خلیفہ مامون الرشید نے حسین بن اسحاق الکندی اور ثابت بن قرہ وغیرہما کو ان کتب کے تراجم کا حکم دیا۔ ان حضرات نے ان کتب کے عربی تراجم کئے اور حسین بن اسحاق الکندی ایک مشہور فلسفی کے نام سے بھی مشہور ہوا۔ مگر محققین کی رائے کے مطابق یہ تراجم تضاد کا شکار ہونے کی وجہ

سہ ۱۹۸ھ   عہ اخبار الحکماء وزیر جمال الدین قفطی

سے زیادہ مفید معلوم نہیں ہوتے تھے۔ لہٰذا چوتھی صدی ہجری میں شاہ منصور سامانی کی درخواست پر مشہور فلسفی ابونصر فارابی نے از سرِ نو ان کتب کے عربی تراجم کا بیڑا اٹھایا۔ ابونصر فارابی بڑا زیرک و دانا، انتہائی ذہانت و ذکاوت اور حافظے کا مالک تھا۔ اس نے اپنی جودتِ طبع، علمی صلاحیت اور کمالِ مہارت کا بھرپور مظاہرہ کیا اور عربی میں ان کتب کے نفیس اور عمدہ تراجم کیے۔ اچھوتے اور نرالے انداز میں مسائل کی تحقیق کی مشکل مقامات کو آسان پیرائے میں اور ناقابلِ فہم معقول کو محسوس کی طرح سمجھا کر اپنے تمام پیشرو فلاسفہ سے سبقت لے گیا اور معلم ثانی کے لقب سے ملقب ہوا۔ فارابی محض مترجم ہی نہیں تھا بلکہ یگانۂ روزگار، نابغۂ عصر اور ایک عبقری شخصیت تھی اس لئے اس نے مختلف موضوعات پر دو درجن کے لگ بھگ کتابیں لکھیں جو سلطان مسعود کے زمانے تک اصفہان کے مشہور کتب خانے "صفوان الحکمۃ" کی زیب و زینت بنی رہیں۔ فارابی نے درج ذیل موضوعات پر قلم اٹھایا اور اپنی قائدانہ صلاحیتوں کا خوب خوب مظاہرہ کر کے اپنے علم و فضل کا سکہ بٹھا دیا۔ (۱) اخلاق۔ (۲) سیاست (۳) مابعد الطبیعہ (۴) علم النفس (۵) علم الحیوان (۶) موسیقی۔

فن موسیقی میں فارابی کی کتاب الموسیقی الکبیر اپنی مثال آپ ہے جس سے فارابی کی وسعتِ علمی اور نکتہ سنجی کا پتہ چلتا ہے ماہرینِ فن کہتے ہیں کہ اس کتاب کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ فارابی اس فن کے اسرار و رموز کا ماہر ترین غواص ہے۔ مسلم اور غیر مسلم تمام ماہرینِ موسیقی اس فن میں فارابی کو اپنا راہنما و پیشوا تسلیم کرتے ہیں۔ G. FARMER جی فارمر نے اس فن میں فارابی کی ایجادات کا مطالعہ کرنے کے بعد اسے زبردست خراجِ تحسین پیش کرتے ہوئے کہا کہ اگر فارابی منطق و فلسفہ کا معلم ثانی ہے تو پھر وہ بدرجہ اولیٰ فن موسیقی کا معلم اوّل ہونے کا مستحق ہے۔ فارابی کی تصنیفات کو دو قسموں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ بعض بلند پایہ تصنیفات ہیں جو اپنے فن و موضوع کے لحاظ سے لاجواب اور ہر اعتبار سے کامل و مکمل ہیں اور وہ یہ ہیں۔ (۱) آراء اہل المدینۃ الفاضلۃ (۲) احصاء العلوم (۳) تحصیل السعادۃ (۴) مقالہ فی العقل۔ الجمع بین الحکیمین ارسطو و افلاطون (۵) فصوص الحکم (۶) فضیلۃ العلوم والصنعات (۷) کتاب الموسیقی وغیرہا۔ ان کتب کی عبارات فصاحت و بلاغت سے لبریز، پرکشش اور دلآویز ہیں معانی کی تعبیر و تفہیم نہایت بچے تلے انداز میں کی گئی ہے اور مدعیٰ کو عام فہم دلائل سے ثابت کیا گیا ہے۔ ان کے علاوہ کچھ ایسی کتب بھی ہیں جو اس قدر بلند پایہ نہیں اور نہ ہی ان میں ایسی ترتیب ہے اور نہ ہی ان کا مدعا و مطلب عام فہم ہے جس کی وجہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کتب کی ترتیب و تالیف فارابی کی وفات کے بعد ہوئی ہے۔

کنیت ابونصر۔ نام محمد بن محمد۔ تاریخ ولادت ۲۵۹ھ۔ تاریخ وفات ۳۳۹ھ۔ جائے ولادت فاراب۔ جائے وفات دمشق

معلم ثالث ۔ شیخ الرئیس ابو علی حسین بن عبداللہ بن سینا کی ذات علمی حلقوں میں محتاجِ تعارف نہیں۔ ان کی پیدائش ۹۸۰ء میں بخارا کے ایک نواحی گاؤں میں ہوئی۔ انہوں نے دس سال کی عمر میں قرآن مجید اور ابتدائی کتب کی تعلیم حاصل کر لی اور پھر مزید چھ سال فقہ و فلسفہ، علم طبیعیات اور علم منطق کی تحصیل پر صرف کئے۔ اقلیدس اور المجسطی وغیرہ کا مطالعہ کیا اور پھر سولہ[۱۶] سال کی عمر میں علم طب کی تحصیل کی طرف متوجہ ہو کر دو سال کے مختصر عرصے میں اٹھارہ سال کی عمر میں ایک نامور حکیم کی حیثیت سے شہرت کی بامِ عروج تک پہنچ گیا۔ سلطان مسعود نے اسے اپنا وزیر بنا لیا اس نے فارابی کی کتب سے استفادہ کر کے تصانیف کے انبار لگا دیئے۔ اتفاق سے کتب خانہ جل گیا تو ابن سینا ہی تمام علوم و فنون کا محافظ و مرکز بن گیا اور اپنے علم و فضل کا لوہا منوا کر شیخ الرئیس اور معلم ثالث کے لقب سے ملقب ہوا۔ ابن سینا ایک عظیم محقق اور بلند پایہ مصنف ہے۔ بعض مؤرخین نے اسکی تصانیف کی تعداد ایک سو سے زائد بتائی ہے مگر راقم الحروف کی تحقیق کے مطابق ان کی تعداد ننانوے[۹۹] ہے۔ جن میں اڑسٹھ[۶۸] دینیات اور مابعد الطبیعیات ہیں۔ گیارہ طبیعیات اور فلسفہ پر اور سولہ طب پر ہیں ان میں سے چار نظم میں اور باقی نثر میں ہیں۔ ان میں سے دو کتابیں فارسی زبان میں ہیں اور باقی عربی میں۔ فارسی کی دو کتابوں میں سے ایک ضخیم کتاب "دانش نامہ علائی" کے نام سے مشہور ہے جو ۱۸۸۴ء میں ہندوستان میں لیتھو پر چھپ چکی ہے اور اس کے دو قلمی نسخے برٹش میوزیم میں بھی موجود ہیں اور مغربی مستشرقین اس کو مشرقی علوم و فنون کا انسائیکلوپیڈیا کہتے ہیں۔ علم طب پر لکھی گئی سولہ کتابوں میں سے چند کتب کو بڑی اہمیت حاصل ہے ان میں سے قانون سرِ فہرست ہے جو سترویں صدی عیسوی میں یورپ کی اکثر طبی درسگاہوں میں شامل نصاب رہی ہے اور آج بھی قانون، اس کی شروحات اور تلخیصات پاک و ہند کی درسگاہوں میں شامل نصاب ہیں۔ نیز ساٹھ سو سال تک طبی دنیا اس کے گرد گھومتی رہی۔ پروفیسر براؤن نے قانون پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اسے دائرۃ المعارف کی حیثیت حاصل ہے اس کی نفیس ترین ترتیب و تبویب اور فلسفیانہ اندازِ بیان نے مصنف کو آسمانِ شہرت پر پہنچا دیا۔ دنیا کی مختلف زبانوں میں اس کے تیس ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں اور بے شمار شروحات و تلخیصات لکھی جا چکی ہیں جو اس کتاب اور اس کے مصنف کی رفعتِ شان اور بلندیٔ مقام کا بیّن ثبوت ہیں۔ قانون کے بعد اس کی تصنیف کتاب الادویۃ القلبیہ کو بڑی اہمیت حاصل ہے جس میں امراضِ قلب اور ان کے علاج معالجے کی بحث ہے اس کے کئی نفیس ترین نسخے برٹش میوزیم اور الیسکوریال لائبریری میں موجود ہیں اور اس کا اردو ترجمہ ہندوستان میں طبع ہو چکا ہے۔ علاوہ ازیں دفع المضار الکلیہ من الابدان الانسانیہ اور الارجوزہ السنائیہ کا شمار بھی طب کی اہم کتابوں میں ہوتا ہے۔ پاکستان کی نامور اور جلیل القدر شخصیت حکیم نیر واسطی کی تحقیق کے مطابق

موجودہ دور دیار مشرق میں شیخ کی تصانیف پر بڑا کام ہو رہا ہے۔ ترکی کے ڈاکٹر سہیل انور نے شیخ کی تصنیفات پر بہت کام کیا ہے۔ مصر میں محمد ندیم مدیر المطبعۃ بدار الکتب المصریہ نے ان کی تصانیف کی ایک بڑی فہرست شائع کی ہے۔ بغداد میں محمد الکاظم الطریحی نے بھی شیخ پر ایک نفیس ترین کتاب لکھی ہے جس کا مقدمہ محمد الحسین آل کاشف الغطاء نے لکھا ہے اور خصوصاً ایران میں ابن سینا پر بہت زیادہ کام ہو رہا ہے۔ محترم سعید نفیس مرحوم کے علاوہ ڈاکٹر محمود نجم آبادی۔ ڈاکٹر جلال الدین ہمائی اور ڈاکٹر ابو الحسن فروغی کے نام شیخ پر کام کرنے والوں میں بڑے نمایاں ہیں تو یہ تھا ابن سینا کی تابناک زندگی کا ایک مختصر جائزہ۔ یہ علم و حکمت کا نیر تاباں اٹھاون سال کی عمر میں ۱ مارچ ۱۰۳۶ء کو ہمیشہ ہمیشہ کے لئے غروب ہو گیا مگر اس کی شعاعیں آج بھی اہل علم کو منور اور اہلِ ذوق کو لطف اندوز کر رہی ہیں۔ اپنے بیگانے سبھی اس کی جلالت علمی کے معترف ہیں اور اس کے علمی ذخیرہ سے استفادہ کر رہے ہیں۔

علامہ ابو محمد بن احمد اندلسی وزیر عبد الرحمٰن مستظہر باللہ اور علامہ محمد زکریا رازی صاحب صد تصانیف[1] نے بھی چوتھی صدی ہجری میں علوم حکمیہ کو بڑا عروج دیا۔ علامہ محمد زکریا رازی نے تو فلسفہ ارسطو کے تار پود بکھیر دیئے اور اس کی دھجیاں فضائے آسمانی میں اڑا کر رکھ دیں اور اس پر شبہات و اعتراضات کے ڈھیر لگا دیئے۔

پانچویں صدی ہجری اور اس کے بعد امام ابو حامد الغزالی[2]۔ علامہ ابن رشد[3]۔ امام فخر الدین رازی[4]۔ امام ابن تیمیہ الحرانی[5]۔ سید شریف ابو الحسن الجرجانی[6]۔ علامہ نجم الدین نخجوانی۔ ابن سہلان اور علامہ افضل الدین خونجی اور دیگر محققین نے ان علوم میں نئی نئی راہیں تلاش کیں۔ موشگافیاں کیں اور اجتہادات کئے اور علامہ افضل الدین خونجی کی کتابیں دو ڈھائی سو سال تک شامل نصاب رہیں۔

شیخ الاشراق شہاب الدین سہروردی نے ارسطو کے پیروکار مشائیہ کے معتقدات پر ضرب کاری لگا کر اس فن میں ایک نئے باب کا اضافہ کیا۔ نصیر الدین محقق طوسی، علامہ قطب الدین رازی، صدر الدین شیرازی، میرزا جان، ملا جلال محقق دوانی، ملا محمود جونپوری، مولانا میر فتح اللہ شیرازی[7] وغیرھم نے اس فن کو مزید چار چاند لگائے۔ امیر فتح اللہ شیرازی کو جلال الدین اکبر بادشاہ نے ۹۹۱ھ میں صدر کل بنا کر امین الملک اور عضد الدولہ کے خطاب سے نوازا۔ ہندوستان کے نامور اور مشاہیر علماء ان کے حلقہ درس میں شریک رہے آپ نے محقق دوانی، صدر شیرازی، میر غیاث الدین منصور اور میرزا جان کی تصانیف داخل نصاب کیں ہندوستان

---

[1] وفات ۳۲۰ھ مطابق ۹۳۲ء عہد منصور بن اسماعیل سامانی۔ [2] وفات ۵۰۵ھ۔ [3] وفات ۱۱۹۶ء
[4] وفات ۶۰۶ھ [5] وفات ۷۲۸ھ مطابق ۱۳۲۷ء [6] وفات ۸۱۶ھ [7] متوفی ۱۱۱۱ھ

میں ان کے دور سے ان علوم کی بڑی پذیرائی اور فروغ حاصل ہوا۔ آخری دور میں ملا نظام الدین استاذ الکل صاحب درس نظامیہ[1] کے صلبی و روحانی خاندان نے اس علمی وراثت کی کما حقہ حفاظت کی آپ کے صاحبزادے حضرت عبد العلی بحر العلوم اپنی مثال آپ تھے۔ یہ خاندان سہالی سے فرنگی محل لکھنؤ آگیا پھر اس کے بعد فرنگی محل اور خیر آباد یہ دونوں مقامات ان علوم کا مرکز بن گئے۔

معلّم رابع ۔ خیر آبادی خاندان کی دینی و علمی اور ملکی و ملی خدمات تاریخ اسلام کا ایک سنہری عظیم روشن ترباب ہے اس خاندان کے افراد علم و فضل اور فلک تحقیق کے نیر تاباں ہیں مگر ان میں سے علامہ فضل حق خیر آبادی علمی دنیا کے غروب نہ ہونے والے خورشید عالم ہیں جن کی علمی شعائیں قیامت تک اس دنیا کو منور کرتی رہیں گیں۔

ولادت اور تعلیم و تربیت : آپ ۱۲۱۲ھ بمطابق ۱۷۹۷ء کو امام العلماء قدوۃ الاصفیاء حضرت مولانا فضل امام خیر آبادی کے ہاں خیر البلاد خیر آباد میں پیدا ہوئے۔ حضرت علامہ مولانا فضل امام خیر آبادی یگانہ روزگار علماء علوم عقلیہ کے اعلیٰ درجہ پر سر فراز اور دینی و دنیاوی نعمتوں سے مالا مال تھے اس لئے علامہ نے علوم و فنون کی تعلیم اپنے والد ماجد سے حاصل کرنے کے بعد مزید رسوخیت کے لئے جامع علوم نقلیہ و عقلیہ حضرت شاہ عبد العزیز محدث دہلوی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی بارگاہ میں حاضر ہوئے اور صرف تیرہ سال کی عمر میں سند فراغت حاصل کر لی۔

ذہانت و ذکاوت ۔ علامہ انتہائی ذہین و ذکی اور فطین تھے اسی لئے آپ نے ۱۲۲۵ھ بمطابق ۱۸۰۹ء کو تیرہ سال کی مختصر سی عمر میں علوم عقلیہ و نقلیہ کی تکمیل کر لی اور صرف چار ماہ اور چند دنوں میں قرآن پاک یاد کر لیا۔ آپ کی ذہانت و ذکاوت کا طالب علمی کے زمانے کا ایک بڑا مشہور واقعہ ہے کہ حضرت شاہ عبد العزیز محدث دہلوی نے جب ردّ شیعہ تحفہ اثنا عشری تحریر فرمائی تو شیعان ہند کی طرح ایران میں بھی ہیجان بپا ہوا ایران سے میر باقر داماد صاحب افق المبین کے خاندان کا مجتہد فریقین کی کتابیں لے کر شاہ صاحب سے مناظرہ کے لئے دہلی پہنچا۔ خانقاہ میں داخل ہونے پر شاہ صاحب نے فرائض میزبانی ادا فرماتے ہوئے قیام کے لئے مناسب جگہ تجویز فرما دی۔ شام کو مولانا فضل حق حاضر ہوئے شاہ صاحب کو مصروف مہمان نوازی دیکھ کر حالات معلوم کئے اور بعد از مغرب مجتہد صاحب کی خدمت میں پہنچے مجتہد نے پوچھا میاں صاحبزادے کیا پڑھتے ہو۔ عرض کی کہ اشارات، شفا اور افق المبین وغیرہ کتب زیر مطالعہ ہیں مجتہد کو آپ کی صغر سنی کی وجہ سے بڑی حیرت ہوئی اور افق المبین کی کسی عبارت کا مطلب پوچھ لیا۔ آپ نے بڑی مدلل تقریر کرتے ہوئے صاحب افق المبین پر چند اعتراضات کر ڈالے

---

[1] متوفی ۱۲۱۱ء

معزز مہمان نے جواب دینے کی کوشش کی تو انہیں جان چھڑانا مشکل ہوگئی جب مہمان عاجز و ساکت ہوگئے تو آپ نے اپنے اعتراضات کے ایسے انداز میں جوابات دیئے کہ تمام شیعہ علماء حیران و ششدر رہ گئے اور آخر میں انہیں یہ بھی بتادیا کہ میں حضرت شاہ صاحب کا ادنیٰ شاگرد ہوں اور معذرت کرتے ہوئے ان شیعہ علماء سے رخصت ہوگئے۔ علماء ایران نے اندازہ کرلیا کہ جب خانقاہ کے بچوں کے علم و فضل کا یہ عالم ہے تو شیخ خانقاہ کس قدر جید عالم ہوگا۔ چنانچہ جب صبح کے وقت جب شاہ صاحب نے مہمانوں کی خبرگیری کے لئے آدمی بھیجا تو معلوم ہوا کہ مجتہد صاحب بمع احباب رات کے آخری حصے میں دہلی سے روانہ ہوچکے ہیں۔

علم و فضل ۔ علامہ علم و فضل کا بحر ناپید کنار تھے اختلاف فکر کے باوجود سر سید احمد خان نے علامہ کو زبردست خراج تحسین پیش کرتے ہوئے لکھا ہے کہ مستجمع کمالات صوری و معنوی جامع فضائل ظاہری و باطنی، بناء بناء فضل و افضال بہار آرائے چمنستان کمال، انتکئ اصابت رائے مسند نشین دیوانِ افکار رسائے صاحب خلق محمدی مورث سعادت ازلی و ابدی، حاکم و محاکم مناظرت فرمانروائے کشور محاکمات عکس آئینہ صافی ضمیری، ثالث اثنین، بدیعی و حریری، المعیٔ وقت ولوذعی اداں، فرزدق عہد و لبید دوراں مبطل باطل و محق حق مولانا محمد فضل حق ۔ یہ حضرت خلف الرشید ہیں جناب مستطاب مولانا فضل امام غفراللہ لہ المنعام کے اور تحصیل علوم عقلیہ اور نقلیہ کی اپنے والد ماجد کی خدمتِ بابرکت میں کی ہے ۔ زبانِ قلم نے ان کے کمالات پر نظر کر کے فخر خاندان لکھا اور فکر تحقیق نے جب سرکار کو دریافت کیا فخر جہاں پایا ۔ جمیع علوم و فنون میں یکتائے روزگار ہیں اور منطق و حکمت کی تو گویا انہیں کی فکر عالی نے بنا ڈالی ہے ۔ علماء عصر بل فضلاء دھر کو کیا طاقت ہے کہ اس گروہ اہلِ کمال کے حضور میں بساط مناظرانہ آراستہ کرسکیں ۔ بار بار دیکھا گیا کہ جو لوگ اپنے آپ کو یگانہ فن سمجھتے تھے جب ان کی زبان سے ایک حرف سنا دعوائے کمال کو فراموش کرکے نسبت شاگردی کو اپنا فخر سمجھتے باایں ہمہ کمالاتِ علم و ادب میں ایسا علم سرفرازی بلند کیا ہے کہ فصاحت کے واسطے ان کی عبارت شستہ محضر عروج معارج ہے اور بلاغت کے واسطے ان کی طبع رسا دست آویز بلندی معارج ہے ۔ سحبان کو ان کی فصاحت سے سرمایہ خوش بیانی اور امراء القیس کو ان کے افکار بلند سے دستگاہ عروج، معانی، الفاظ پاکیزہ ان کے رشک گوہر خوش آب اور معانی رنگین ۔ ان کے غیرت لعل ناب سرد، ان کی سطور عبارت کے آگے پابہ گل اور گل ان کی عبارت رنگین کے سامنے خجل ۔ مولانا رحمٰن علی حضرت علامہ کے علم و فضل پر تبصرہ کرتے ہوئے رقمطراز ہیں :۔

در علوم منطق و حکمت و فلسفہ و ادب و کلام و اصول و شعر فائق الاقران و استحضارے فوق البیان داشت عہ

عہ تذکرہ علماء ہند

نیز منشی امیر احمد مینائی علامہ کے فضل و کمال پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں ۔ افضل الفضلاء، اکمل الکملاء، فضائل دستگاہ فواضل پناہ جناب مولانا مولوی فضل حق صاحب فاروقی برد اللہ مضجعہ فنون حکمیہ میں مرتبہ اجتہاد بڑے ادیب بڑے منطقی نہایت ذہین نہایت ذکی طلیق و ذلیق انتہا کے صاحب تدقیق و تحقیق عہ ۔

نیز مفتی انعام اللہ خان بہادر شہابی گوپالوی لکھتے ہیں :۔ برادرم مولوی فضل حق از فحول علماء زماں و زیگانہ دوراں است خصوصاً در علوم عقلیہ گوئے سبقت ربودہ و بوفور علم و دانش در اطراف عالم بغایت درین وقت مشہور است سہ

نیز ایک مرتبہ مولانا اکرام اللہ شہابی گوپالوی نے شمس العلماء حضرت مولانا عبدالحق خیر آبادی سے پوچھا کہ بھائی صاحب دُنیا میں حکیم کا اطلاق کن کن پر ہے ۔ تو آپ نے فرمایا بھیا ساڑھے تین حکیم دنیا میں ہیں ۔ ایک معلم اول ارسطو ۔ دوسرے معلم ثانی فارابی، تیسرے والد ماجد مولانا فضل حق اور نصف بندہ سہ

علمائے کرام کے ان تبصروں سے معلوم ہوتا ہے کہ تحریک آزادی ۱۸۵۷ء کے ہیرو علامہ فضل حق خیر آبادی منطق و فلسفہ کے امام اور مجتہد العصر تھے ۔ اس لئے اندرون ملک اور بیرونِ ملک کے علماء نے آپ کو اس فن کا مجتہد العصر تسلیم کیا ہے اور اسی لئے آپ معلّم رابع کہلانے کے مستحق ٹھہرتے ہیں ۔

شعر و شاعری اور سخن فہمی ۔ دیگر علماء کی طرح علامہ شعر و سخن کے فن سے بھی بخوبی واقف تھے اور شعر گوئی کی طرح سخن فہمی میں بھی انہیں کمال حاصل تھا ۔ وطن مالوف جہاں علماء، فضلاء اور صلحاء کا مرکز بنا ہوا تھا وہیں لکھنؤ کے قرب اور اپنی مردم خیزی کی وجہ سے معدن شعراء بھی بنا ہوا تھا ۔ علامہ کے دور میں گلستان شاعری کے مختلف رنگ و بو رکھنے والے شگفتہ پھولوں اور بڑے بڑے نامی گرامی شعراء نے گلستان شاعری کو سجایا ہوا تھا جن میں سے حاجی تراب علی نامی، منشی قدرت حسین قدرت، مولوی مظفر حسین شوخی، منشی محمد جعفر زلہری، منشی بہاری لال خاوری، منشی موہن لال گرامی، مولوی الٰہی بخش نازش، مولوی فضل عظیم عظیم بہت مشہور ہیں ۔ خیر آبادی کی اسی علمی و ادبی فضاء کے آخری دور میں بھی ریاض، مضطر، وسیم، کوثر، بسمل، نیر اور اختر جیسے صاحب دیوان اور باکمال شعراء پیدا ہوئے جنہوں نے لکھنؤ کی سرزمین کو چار چاند لگادیئے ۔ واضح ہے کہ شعر و شاعری کی گھن گرج سے کیسے کنارہ کش رہ سکتے تھے لہٰذا علامہ نے بھی اس وادی میں قدم رکھا اور مختلف زبانوں میں خوب خوب شعر کہے ۔ ایک مرتبہ صغر سنی کے عالم میں علامہ کے والد انہیں حضرت علامہ شاہ عبدالعزیز دہلوی کی بارگاہ میں لے گئے حضرت شاہ صاحب کے حکم سے آپ شاہ صاحب

عہ انتخاب یادگار سہ خزینۃ الاصفیاء سہ ثورۃ الهندیہ
تذکرہ علماء ہند ۱۲

کو ایک عربی فصیح و بلیغ نظم کے کچھ اشعار سنائے۔ شاہ صاحب نے کسی عربی شعر کی ترکیب پر اعتراض کیا تو علامہ نے اپنی تائید میں تیس ۳۰ فصیح شعراء عرب کلام پیش کیا جس میں ایسی ہی ترکیب تھی۔ ابھی آپ مزید تائیدات پیش کرنے چاہتے تھے مگر والد نے الادب کہہ کر خاموش کرا دیا۔ اس پر شاہ صاحب نے صاحبزادے کو زبردست خراج تحسین پیش کرتے ہوئے اسے داد دی اور اس کی ہمت افزائی کی۔

تحریک آزادی ۱۸۵۷ء ۔ علامہ فضل حق خیرآبادی نے دینی و سیاسی دونوں محاذوں پر عظیم کارنامے سرانجام دیئے اور مخالف قوتوں کا زبردست مقابلہ کر کے انہیں لوہے کے چنے چبوائے۔

دینی محاذ پر آپ نے مولوی اسماعیل دہلوی اور ان کے ہمنواؤں کے عقائد باطلہ اور غلط نظریات کا مدلل اور منہ توڑ جواب دے کر ملّت اسلامیہ کو اس کی منکرات و بدعات سے بچانے کے لئے مقدور بھر کوشش کی۔ سیاسی محاذ پر آپ نے انگریزوں کے خلاف فتویٰ جہاد دے کر دنیا میں تھلکہ مچا دیا اسی حق گوئی کی پاداش میں آپ کے خلاف مقدمہ چلایا گیا، گرفتار ہوئے ان کو ملک بدر کر کے جزیرہ انڈمان بھیج دیا گیا۔ اور وہیں یہ علم و فضل کا خورشید عالم اور جرأت استقامت کو وہ لازوال اپنے خالق حقیقی سے جا ملا ادھر آپ کا پروانہ رہائی وہاں پہنچا اور ادھر آپ کا جنازہ اٹھایا جا رہا تھا ؎ عاشق کا جنازہ ہے ذرا دھوم سے نکلے

آپ کا وصال ۱۸۶۱ء کو ہوا۔ آپ نے اپنے پیچھے تصنیفات کا ایک ذخیرہ اور تلامذہ کا ایک جمع غفیر چھوڑا۔

تصنیفات ۔ (۱) حاشیہ قاضی مبارک شرح سلم العلوم اس میں آپ نے نہایت ہی اچھوتے انداز میں مسائل بیان کئے ہیں جن کی مثال متقدمین و متاخرین کی کتب میں نہیں ملتی۔ (۲) حاشیہ افق المبین اس میں آپ نے صاحب افق المبین کے پرخچے اڑا کر رکھ دیئے ہیں اور ثابت کیا کہ صاحب افق المبین کے دلائل کی حیثیت تار عنکبوت سے بڑھ کر نہیں۔

(۳) تحقیق العلم والعلوم (۴) ہدیہ سعیدیہ (۵) تحقیق الاجسام (۶) رسالہ فی تحقیق الکلی الطبعی (۷) رسالہ تشکیک۔

(۸) رسالۃ الالہیات (۹) الجنس الغالی فی شرح الجوہر العالی (۱۰) الروض المجود فی تحقیق حقیقۃ الوجود (۱۱) ثورۃ الہندیہ۔

(۱۲) امتناع النظیر اس میں آپ نے فرقہ خارجیہ ضالہ وہابیہ کا رد بلیغ فرمایا۔

تلامذہ ۔ مولانا محمد عبدالشاہد شروانی آپ کے تلامذہ کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ: سچ پوچھیے تو اصلی اولاد، روحانی اولاد ہے۔ اسی لئے علماء کرام نے ہر نیک اعمال اور متبع سنت مسلمان کو سرور کائنات علیہ السلام والتحیات کی آل میں شامل مانا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ درود میں آل کے ساتھ اصحاب کا لفظ نہ بھی آئے جب بھی صحابہ کرام داخل ہو جاتے ہیں۔

حضرت ابو عبداللہ مشرف بن مصلح سعدی شیرازی نے خوب کہا ہے ؎

پسر نوح با بداں بنشست — خاندان نبوتش گم شد

سگ اصحاب کہف روزے چند — پئے نیکاں گرفت مردم شد

صدقۂ جاریہ میں علم نافع بھی ہے۔ تلامذہ و تصانیف یہی وہ ذریعے بقاء و اجراء علم کے ہیں۔ تلامذہ کا شمار اتنے عرصہ کے بعد ممکن نہیں۔ حکومتی و ریاستی عہدے کبھی مشغلہ درس میں حارج نہ ہوئے۔ ۱۸۰۹ء سے ۱۸۵۸ء تک مسلسل پچاس برس درس دیا۔ عرب، ایران، بخارا، افغانستان اور دوسرے دور دراز ملکوں سے شائقین علم آ کر شریک حلقۂ تدریس ہوتے تھے۔ دہلی دارالسلطنت تھا۔ منقولات میں ولی اللّٰہی مدرسہ اور معقولات میں خیرآبادی مکتب کا سکّہ چل رہا تھا۔ اس لئے مشتاقانِ علم و فن پروانہ وار دونوں شمعوں پر گر رہے تھے۔ کاش! کوئی قریب تر زمانے میں علامہ کے تلامذہ کی فہرست مرتب کر لیتا۔ ہزاروں شاگردوں میں سے چند مشہور تلامذہ جو اپنے وقت کے امام الفن سمجھے جاتے تھے حسب ذیل ہیں۔

(۱) شمس العلماء مولانا محمد عبدالحق خیرآبادی (۲) مولانا ہدایت اللہ خاں جونپوری۔ واستاذ مولانا سید سلیمان اشرف مرحوم سابق صدر دینیات مسلم یونیورسٹی علیگڑھ و مولانا امجد علی اعظمی صاحب بہار شریعت (۳) ادیب جلیل مولانا فیض الحسن سہارنپوری (استاد علامہ شبلی نعمانی) (۴) مولانا جمیل احمد (۵) مولانا سلطان احمد بریلوی (۶) مولانا عبداللہ بلگرامی (۷) مولانا عبداللہ بدایونی (۸) مولانا عبدالحق کانپوری (۹) مولانا ہدایت علی بریلوی (استاد مولانا فضل حق رامپوری مرحوم) (۱۰) مولانا غلام قادر گوپاموی (سبط مولانا فضل امام)، ناظر سررشتہ دار عدالت دیوانی و تحصیل دار گوڑگاؤں (۱۱) مولانا خیرالدین دہلوی (والد مولانا ابوالکلام آزاد) عبدالحکیم شرف قادری علامہ نے باغی ہندوستان کے مقدمہ میں کچھ مزید تلامذہ کا بھی تذکرہ کیا ہے جو درج ذیل ہیں

(۱۲) مولانا عبدالعزیز سنبھلی (تذکرہ کاملانِ رامپور، از احمد علی خان شوق۔ ص ۲۲۴) (۱۳) مولانا حکیم محمد فیاض خان متوفی ۲۵ رجب ۱۲۷۲ھ / ۱۸۵۶ء (ایضاً ص ۳۶۷) (۱۴) مولانا عبدالعلی خان ریاضی داں۔ متوفی ۱۳۰۳/۶، ۱۸۸۵ء، استاذ اعلیٰ حضرت مولانا شاہ احمد رضا خان بریلوی (ایضاً ص ۲۲۸) (۱۵) مولانا موسیٰ خاں، متوفی ۱۳۳۳ھ/۱۹۱۴-۵ء (ایضاً ص ۴۰۴) (۱۶) ملا نواب، متوفی ۱۳۰۹ھ/ ۱۸۹۱ء (ایضاً ص ۴۲۲) (۱۷) مولانا قلندر علی زبیری، استاذ مولانا حالی، مصنف "تنزیل التقدیر فی نظیر البشیر والنذیر" (تقویۃ الایمان) (۱۸) مولانا حکیم سید محمد حسن امروہوی، متوفی ۱۳۲۳ھ/۶-۱۹۰۵ء) فرنگیوں کا جال۔ از امداد صابری، ص ۳۰۲) (۱۹) مولانا داد بخش پنجابی (تذکرہ علماء حال از محمد ادریس نگرامی،

ص ۸۵) (۲۰) مولانا سید یاد علی سہسوانی (ایضاً، ص ۹۹) (۲۱) نواب یوسف علی خان رامپوری (باغی ہندوستان
(۲۲) نواب کلب علی خاں رامپوری (باغی ہندوستان ص ۴۵) (۲۳) مولانا محمد احسن گیلانی، جد امجد مولانا مناظر احسن گیلانی
متوفی ۱۳۰۱ھ/۴ - ۱۸۸۳ء (نزہتہ الخواطر، جلد ہشتم، از حکیم عبد الحی لکھنوی ص ۴۰۸)، (۲۴) مولانا نور احمد بدایونی۔ متوفی،
۱۳۰۱ھ/ ۱۸۸۴ء۔ تذکرۂ علمائے اہل سنت، از شاہ محمود احمد قادری ص ۲۵۱) (۲۵) مولانا نور الحسن کاندھلوی متوفی،
۱۲۸۵ھ/۹ - ۱۸۶۸ء (حاشیہ تذکرہ علمائے ہند، اردو، ص ۲۶۸)

امام العلماء حضرت مولانا فضل امام خیرآبادی:

علامہ فضل حق خیرآبادی کے والد گرامی قدر امام اہل ... استاذ الفضلا مولانا فضل امام خیرآبادی وقت کے نامور اور متبحر عالم دین تھے۔ آپ کے والد کا نام نامی شیخ محمد ارشد ہے۔

چودہ[۱۴] واسطوں سے آپ کا سلسلہ نسب حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی سے اور تینتیس[۳۳] واسطوں سے مراد رسول خلیفہ ثانی حضرت سیدنا عمر فاروق رضی اللہ تعالٰی عنہ سے جا ملتا ہے۔ جس کی تفصیل یہ ہے۔ فضل امام بن شیخ محمد ارشد بن حافظ محمد صالح بن ملا عبد الواجد بن عبد الماجد بن قاضی صدر الدین بن قاضی محمد اسماعیل ہرگامی بن قاضی عماد الدین بدایونی بن شیخ ارزانی بن شیخ منور بن شیخ خطیر الملک بن شیخ سالار شام بن شیخ وجیہ الملک بن شیخ بہاؤ الدین بن شیر الملک شاہ۔ شیر الملک شاہ پر آپ کا سلسلہ نسب حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی سے جا ملتا ہے اور اس کے بعد کا سلسلہ نسب اس طرح ہے:

شیر الملک بن شاہ عطاء الملک بن ملک بادشاہ بن حاکم بن عادل بن تاتاروں بن جرجیس بن احمد نامدار بن شہریار بن محمد عثمان بن دامان بن ہمایوں بن قریش بن سلیمان بن عفان بن عبد اللہ بن محمد بن عبد اللہ بن عمر فاروق رضی اللہ تعالٰی عنہما۔

وطن عزیز۔ آپ کا وطن عزیز خیر البلاد خیرآباد ضلع سیتاپور ہے مگر بعد میں آپ شاہجہان آباد تشریف لے گئے، جس کی وجہ سے آپ کو شاہجہان آبادی بھی کہا جانے لگا۔

آباؤ اجداد۔ حضرت مولانا فضل امام کے مورث اعلٰی شیر الملک ملک ایران کے ایک حصے کے حکمران تھے۔ حکمرانی کی باگ ڈور ہاتھ سے نکل جانے کے بعد وہ علم دین کی تحصیل کے لئے کمربستہ ہو گئے اور نور علم سے اپنے سینہ کو لبریز و منور کر لیا۔ ان کے دو لخت جگر حضرت علامہ مفتی بہاؤ الدین صاحب اور مولانا مفتی شمس الدین صاحب ایران سے ہندوستان تشریف لائے۔ مفتی بہاؤ الدین لقب الاسلام بدایوں کے مسند افتاء پر رونق افروز ہوئے انہی کی اولاد میں سے شیخ ارزانی بدایونی نامور بزرگ اور جلیل القدر مفتی ہو گذرے ہیں اور

مفتی شمس الدین نے مسند افتاء رہتک کو زینت بخشی اور حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی انہی کی اولاد میں سے ہوئے ہیں۔ شیخ عماد الدین بن شیخ ارزانی تحصیل علم کے لئے قاضی ہرگام ضلع سیتاپور کی خدمت میں حاضر ہوئے قاضی موصوف نے فراست مومنانہ اور تحقیق شرافت و نجابت کے بعد انہیں شرافت دامادی سے نوازا۔ قاضی صاحب کے وصال کے بعد ہرگام کی مسند قضا کو شیخ عماد الدین نے سنبھالا، شیخ اسماعیل کا تولد وہیں ہوا حضرت مولانا فضل امام کے والد ماجد نے ہرگام کو خیرآباد کہہ کر خیرآباد میں سکونت اختیار کر لی۔

والد ماجد۔ محدث جلیل حضرت مولانا فضل امام خیرآبادی کے والد ماجد شیخ محمد ارشد انتہائی نیک سیرت اور متقی تھے شیخ صاحب کا ایک صاحبزادہ عالم شباب میں ہی داعی اجل کو لبیک کہہ بیٹھا نوعمری کی وجہ سے چونکہ یہ صاحبزادہ پابند شریعت نہ تھا جس کی وجہ سے شیخ صاحب کا قلبی سکون لٹا ہوا تھا۔ ایک دن انہوں نے اپنی اس بے چینی کا تذکرہ اپنے شیخ کامل مولانا احمد اللہ بن حاجی صفت اللہ محدث خیرآبادی سے کیا مرشد نے گریہ زاری کرتے اور گڑگڑاتے ہوئے دعا کے لئے ہاتھ بارگاہ خداوندی میں اٹھائے اللہ تعالٰی نے ان کی دعا سحر گاہی کو شرف قبولیت سے نوازا رات کو خواب استراحت میں انہیں جمال جہاں آرا حضور سرور کونین صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی زیارت ہوئی، دیکھا کہ آپ باغ میں صاحبزادے کی قبر کے پاس تشریف لائے اور بیل کے درخت کے نیچے وضو فرمایا صبح کی نماز کے بعد پیر اور مرید دونوں ایک دوسرے کو مبارک باد اور خوشخبری دینے کے لئے چل پڑے، راستے میں ہی دونوں کی ملاقات ہو گئی۔ دونوں باغ کی طرف چل پڑے جب مقام وضو میں پہنچے تو ابھی وہاں پانی کے اثرات اور تری موجود تھی۔ عرصہ دراز تک یہ مقام وضو لوگوں کی عقیدت کا مرکز اور زیارت گاہ بنی رہی۔ امام المتکلمین مولانا نقی علی خان اپنے فرزند ارجمند امام اہل سنت مولانا شاہ احمد رضا خان کو ہمراہ لے کر سنہ میں اس مقام کی زیارت کے لئے بریلی سے خیرآباد تشریف لائے اور مولانا حسن بخش کے ہاں قیام فرمایا۔ افسوس کہ اب نہ تو درخت ہے اور نہ ہی اس جگہ کا کوئی پتہ چلتا ہے۔

تحصیل علم۔ محدث جلیل عالم نبیل مولانا فضل امام صاحب انتہائی ذہین و ذکی اور طباع ان کا شمار مولانا سید عبد الواجد کرمانی خیرآبادی کے نامور اور ارشد تلامذہ سے ہوتا ہے آپ نے انہی سے علوم عقلیہ و نقلیہ کی تحصیل کی فراغت کے بعد آپ صدر الصدور کے منصب جلیل پر فائز ہوئے۔ آپ وقت کے بلند پایہ بزرگ مولانا شاہ صلاح الدین صفوی گوپاموی کے مرید تھے

درس و تدریس۔ صدر الصدور کا منصب سنبھالنے کے باوجود آپ درس و تدریس اور تصنیف و تالیف میں مصروف رہے۔ آپ کا انداز تدریس اتنا عام فہم، مسحور کن اور پر تاثیر ہوتا کہ جو طالب علم ایک مرتبہ آپ کے حلقۂ درس میں شریک ہو جاتا وہ

آپ کے حُسنِ بیان سے آپ پر فریفتہ ہوجاتا کہ کسی دوسرے استاد کے پاس پڑھنے اور جانے کا نام تک نہ لیتا۔

طلبہ کے ساتھ شفقت اور حُسنِ سلوک ۔ حضرت شاہ غوث علی قلندر رحمۃ اللہ علیہ کا شمار صوفی منش بزرگوں میں ہوتا ہے اور جنہوں نے اپنی زندگی کا اکثر حصہ سیر و سیاحت میں گذرا وہ اپنے اساتذہ کا تذکرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ شاہ عبد العزیز، شاہ عبد القادر صاحب اور مولانا فضل امام صاحب کی شاگردی کا فخر مجھے حاصل ہے۔ مؤخر الذکر استاد کی مجھ پر جو شفقت تھی وہ بیان سے باہر ہے۔ مولانا کے ساتھ دہلی سے پٹیالہ تعلیم کی غرض سے میں بھی چلا گیا۔ میری عمر اٹھارہ سال کی تھی استاد عالم جاودانی کو رخصت ہوگئے تو میں نے بھی تعلیم کو خیرآباد کہہ دیا کہ نہ ایسا شفیق و قابل استاد ملے گا اور نہ پڑھوں گا۔ شفقت و حسن سلوک کا ایک واقعہ، ایک مرتبہ مولانا فضل امام صاحب نے ایک طالب علم کو فرمایا کہ جاؤ فضل حق سے سبق پڑھو وہ ایک غریب، بدصورت، عمر رسیدہ، کم علم اور کند ذہن آدمی تھا اور یہ نازک طبع، ناز پروردہ، جمال صورت و صفی سے آراستہ، چودہ برس کا سن و سال، نئی فضیلت ذہن میں جودت، بھلا میل ملے تو کیسے ملے اور صحبت راس آئے تو کیونکر آئے۔ تھوڑا سبق پڑھایا تھا کہ بگڑ گئے۔ جھٹ سے اس کی کتاب پھینک ماری اور بُرا بھلا کہہ کر اسے نکال دیا۔ وہ روتا ہوا مولانا صاحب کی خدمت میں حاضر ہوا اور سارا ماجرا کہہ سنایا آپ نے فرمایا اس بدبخت کو بلاؤ، مولانا فضل حق حاضر خدمت ہو کر دست بستہ کھڑے ہوگئے۔ آپ نے ایسے زور سے ایک تھپڑ ان کے منہ پر مارا کہ ان کی دستارِ فضیلت دُور جا پڑی اور فرمایا کہ تو تمام عمر بسم اللہ کے گنبد میں رہا، ناز و نعمت میں پرورش پائی جس کے سامنے کتاب کھولی اس نے خاطر داری سے پڑھایا طالب علموں کی قدر و منزلت تو کیا جانے اگر مسافرت کرتا بھیک مانگتا اور طالب علم بنتا تو حقیقت معلوم ہوتی ارے طالب علمی کی قدر تو ہم سے پوچھو۔ خبردار تم جانو گے اگر آئندہ ہمارے طالب علموں کو کچھ کہا یہ خاموش دم بخود کھڑے رہے اور آئندہ کسی طالب علم کو کچھ نہیں کہا۔

علم و فضل ۔ محدث کبیر حضرت مولانا فضل امام کے تذکرہ نگار آپ کے علم و فضل کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ آپ کے علم و فضل کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ ایک طرف حضرت شاہ عبد العزیز اور شاہ عبد القادر کا ڈنکا منقولات میں بج رہا تھا اور دوسری طرف اسی دہلی میں مولانا فضل امام کا سکّہ چل رہا تھا مگر راقم کی ناقص رائے کے مطابق یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ حضرت مولانا فضل امام کے سینہ پُر از گنجینہ سے منقول و معقول کے دو چشمے رواں دواں تھے جن سے تشنگان علم سیراب و فیضیاب ہو رہے تھے۔ سر سید احمد خاں بانی مسلم یونیورسٹی علی گڑھ نے عقائد و نظریات کے اختلاف کے باوجود آثار الصنادید میں نہایت ہی حسن عقیدت کے ساتھ آپ کا تذکرہ کرتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ "اکمل افراد نوع الستی، مہبط انوار فیوض قدسی، سرابِ

سرچشمۂ عین الیقین، مؤسس اساس ملت و دین ماحیٔ آثار بادم بنائے اعتساف، محی مراسم علم، بانی مبانی انصاف، قدوہ علمائے نحول، حادی معقول و منقول، سند اکابر روزگار، مرجع عالی و دانی ہر دیار مزاجدان شخص کمال، جامع صفات جلال و جمال، مورد فیض ازل و ابد، مطرح انظار سعادت سرمد، مصداق مفہوم تمام اجزا و واسطۃ العقد، سلسلہ حکمت اشراقی و مشائی، زبدۂ کرام اسوۂ عظام معتمد امام، مولانا مخدومنا مولوی فضل امام ادخلہ اللہ المقام فی جنۃ النعیم بلطفہ العمیم"

یہی سر سید احمد خاں آپ کے کمال علم کا تذکرہ کرتے ہوئے ایک اور مقام پر آپ کو زبردست خراجِ تحسین پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ علوم عقلیہ اور فنون حکمیہ کو ان کی طبع وقاد سے اعتبار تھا اور علوم ادبیہ کو ان کی زبان دانی سے افتخار، اگر ان کا ذہن رسا دلائل قطعیہ بیان نہ کرتا، فلسفہ کو معقول نہ کہتے، اور اگر ان کا فکر صائب براہین ساطعہ قائم نہ کرتا اشکال ہندسی تار عنکبوت سے سُست تر نظر میں آتے اس نواح میں ترویج علم و حکمت و معقول کی اسی خاندان سے ہوئی گویا اس دودہ والا اعتبار سے اس علم نے یکجہتی بہم پہنچائی۔ سر سید احمد خاں کا مولانا فضل امام خیرآبادی پر مذکورہ بالا تبصرہ بمصداق اَلْفَضْلُ مَاشَهِدَتْ بِهِ الْاَعْدَاءُ ان کی جلالت علمی اور فضل و کمال پر شاہد عدل ہے۔

تلامذہ ۔ آپ سے اکتساب فیض کرنے والوں کی بڑی وافر تعداد ہے مگر ان میں سے آپ کے فرزند ارجمند قائد تحریک آزادی ۱۸۵۷ء علامہ فضل حق خیرآباد حضرت مولانا شاہ غوث علی قلندر پانی پتی اور صدر الصدور مفتی صدر الدین کو بڑا مقام اور بڑی شہرت حاصل ہے نیز اکابر دیوبند اور دیگر مکاتب فکر کے جید اور نامور علماء بالواسطہ یا بلاواسطہ آپ کے خوشہ چیں ہیں۔

چنانچہ سر سید احمد خاں بانی علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، نواب یوسف علی خاں والی رامپور، نواب صدیق حسن قنوجی، مولوی محمد قاسم نانوتوی دیوبندی، مولوی محمد منیر نانوتوی، مولوی رشید احمد گنگوہی دیوبندی، مولوی فقیر محمد جہلمی مصنف حدائق حنفیہ وغیرہم۔ حضرت مفتی صدر الدین دہلوی کے شاگرد ہیں للذا یہ بالواسطہ مولانا فضل امام کے شاگرد اور خوشہ چین ہوئے۔

وفات ۔ ۵۔ ذی قعدہ ۱۲۴۴ھ بمطابق ۱۸۲۹ء کو آپ کا وصال ہوا۔ ہندوستان کے مشہور شاعر مرزا اسد اللہ غالب نے آپ کی حسب ذیل تاریخ وفات لکھی:

اے دریغا قدوۂ ارباب فضل — کرد سوئے جنت الماوی خرام

چوں ارادت از پے کسب شرف — جست سال فوتِ آں عالی مقام

چہرہ ہستی خراشیدم نخست — تا بناء نخرجہ گردد تمام

گفتم اندر "سایہ لطف نبی" یاد آرامش گہ "فضل امام"
۲۵۷ + ۹۹۲ ۵ ۱۲۴۴

تصانیف - تلامذہ کی طرح آپ کی بیسیوں معرکۃ الآراء تصانیف ہیں کچھ مطبوعہ اور کچھ غیر مطبوعہ آپ کے تذکرہ نگاروں نے جن کا تذکرہ کیا ہے وہ یہ ہیں :- حاشیہ میر زاہد رسالہ قطبیہ، حاشیہ ملا جلال، آمد نامہ، حاشیہ افق المبین، مرقات، تلخیص الشفاء اور نخبۃ السیر وغیرھا - مگر ان سب سے زیادہ مشہور مرقات المنطق ہے جو تمام مدارس عربیہ میں داخل نصاب ہے اس کی عربی اردو اور فارسی میں متعدد شروحات ہیں - شارحین اور محقق مدرسین اس کی افادیت اور جامعیت کے انتہائی معترف ہیں چنانچہ شارح مرقات صاحب ہدیہ شاہجہانیہ مرقات کی افادیت کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں - دبرائے اکتساب ایں فن خصوصاً برائے نوآموز رسالہ نافع تر از مرقات میزانیہ نے - نیز لکھتے ہیں کہ مرقات میزانیہ را اگر رسالہ بر امثال در فن میزان نیست -

نیز شارح مرقات چشم و چراغ خاندان خیرآباد - شمس العلماء، بدر الفضلاء علامہ عبدالحق خیرآبادی - مولانا فضل امام خیرآبادی مرقات کی جامعیت پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں - فلما کانت الرسالۃ المؤسسۃ صحیفۃ لطیفۃ قمینۃ بان ینمق بالا بریز علی صفائح الباب ارباب الفھم والتمیز شرحتھا -

مولوی عماد الدین دیوبندی نے مرآت حاشیہ مرقات کے آغاز میں مرقات کی افادیت اور جامعیت پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھے ہیں :- انی رایت المرقات اوجز المتون فی المنطق حجما و اکثرھا الاصولہ جمعًا و احراھا بالمبتدی ضبطًا و اعظمھا نفعًا واتقنھا بیانا وارفعھا شانا بید انہ کان کنزا مخفیا وللایضاح حریا مقتضیا لایجازہ شرحا علی توضیح مقدماتہ واستخراج نتائجہ -

اسی طرح مولوی شبیر احمد عثمانی دیوبندی اور مولوی محمد ابراہیم دیوبندی نے بھی مرآت حاشیہ مرقات پر تقریظ لکھتے ہوئے مرقات کی افادیت پر نہایت جامع انداز میں تبصرہ کیا ہے -

ادیب شہیر، محقق اہلِ سُنّت علامہ محمد عبدالحکیم شرف قادری صدر مدرس دار العلوم جامعہ نظامیہ لاہور مرضات حاشیہ مرقات کے مقدمہ میں مرقات کی افادیت پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں :- وھو کتاب مشھور بین الانام مقبول بین الخواص والعوام یحتوی علی مسائل مھمۃ مع سلامۃ عبارتہ و نفاستہ اشارتہ داخل فی نصاب المدارس الاسلامیۃ خلاصۃ لمقاصد الاسفار العالیۃ یستحسنہ کل مخالف و موافق لا ینکر احد ما

فیہ من الفوائد والمنافع -

شروح و حواشی (۱) شرح مرقات عربی از مولانا عبدالحق خیرآبادی فرزند ارجمند علامہ فضل حق خیرآبادی - (۲) ہدیہ شاہجہانیہ حل مرقات میزانیہ فارسی از مولانا علی حسن بن نواب صدیق حسن خان بھوپالی (۳) مرضات شرح مرقات عربی از علامہ محمد عبدالحکیم شرف قادری صدر مدرس جامعہ نظامیہ لاہور (۴) مرآت حاشیہ مرقات عربی از مولانا عماد الدین شیرکوٹی - (۵) مصفات اردو شرح مرقات از مولوی افتخار علی دیوبندی (۶) شذرات اردو شرح مرقات از مولوی محمد حیات سنبھلی -

اگرچہ یہ تمام شروح و حواشی اپنے اپنے مقام پر نہایت جامع، مفید اور اہم ہیں - لیکن ان میں سے بعض عربی اور فارسی میں اور زیادہ مفصل ہونے کی وجہ سے اور بعض اردو میں ہونے کے باوجود مختصر اور ناقص ہونے کی وجہ سے عام قاری، مبتدی طالب علم اور نچلے درجے کے مدرسین کے لئے زیادہ مفید اور سود مند نہیں تھیں - اس لئے ایک ایسی جامع، مفصل، سہل، ذود فہم اور اردو شرح کی ضرورت تھی جو ہر طبقہ کے لئے یکساں مفید ہو - واضح رہے ایسی شرح ایسا شارح ہی کر سکتا ہے جو طلبہ کا مزاج شناس، تجربہ کار مدرس، ماہر فن، ذہین و فطین اور علوم عربیہ پر کافی حد تک دسترس رکھتا ہو اور اس کا سلسلہ تدریس بھی خاندان خیرآباد سے منسلک ہو - چنانچہ بفضلہٖ تعالیٰ حضرت علامہ محمد اشرف نقشبندی صدر مدرس جامعہ فاروقیہ رضویہ پنج پیر گھوڑے شاہ روڈ لاہور میں مذکورہ بالا صفات و محاسن پائے جاتے ہیں اور راقم کی طرح ان کا سلسلہ درس و تدریس بھی صرف تین واسطوں سے فلک تحقیق کے نیّر تاباں تحریک آزادی ۱۸۵۷ء کے روح رواں منطق و فلسفہ کے امام وقت اور معلم رابع علامہ فضل حق خیرآبادی سے جا ملتا ہے -

اس لئے موصوف نے التقریرات علی المرقات نامی مرقات کی اردو میں ایسی جامع مفصل اور آسان شرح لکھی ہے جو ہر خاص و عام کے لئے یکساں مفید ہے اور اس شرح کی موجودگی میں مرقات کی کسی اور شرح کی ضرورت نہیں رہتی -

مولانا محمد اشرف نقشبندی کم اور با مقصد گفتگو کرنے والے، سادہ اور خوش مزاج، ملنسار، عمدہ و پاکیزہ کردار، اور حسن گفتار والے، شب بیدار، مخلص، محنتی، علم دوست اور علماء حق کے قدر دان انسان ہیں - گوناگوں مصروفیات کے باوجود نہایت قلیل عرصہ میں مرقات کی ضخیم بڑے سائز میں ساڑھے تین سو صفحات پر مشتمل شرح آپ کا بڑا کارنامہ اور آپ کی علم دوستی کی علامت ہے ابھی آپ جوان ہمت اور نوجوان ہیں اور آپ کا قلم میدانِ تحریر میں رواں دواں ہے اور شرح مرقات کے بعد اصول فقہ کی مشہور و معروف اور نامور کتاب "حسامی" کی دو جلدوں میں مبسوط و مفصل شرح منظر عام پر آ رہی ہے - مولانا محمد اشرف نقشبندی کو اپنے تمام اساتذہ کے ساتھ بڑی محبت و عقیدت ہے اور ان کے

دل میں اپنے ہر استاد کا بڑا مقام واحترام ہے اس کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ جب مولانا علی احمد صاحب سندیلوی آپ کے اساتذہ کے نام لکھ رہے تھے تو مولانا کہہ رہے تھے کہ مولانا سندیلوی صاحب میرے دل میں میرے ہر استاد کا بڑا احترام ہے اس لئے میرے ہر استاد محترم کا نام ضرور لکھا جائے مگر آپ کے دل میں پاکستان کی تین نامور، جلیل القدر اور عظیم تر شخصیات کا بہت زیادہ احترام ومقام ہے ان میں سے ایک استاذ الاساتذہ شمس الاماثل بدر الافاضل بحر العلوم والفنون رئیس المناطقہ شہنشاہ تدریس ملک التفہیم وارث علوم خیرآبادی حضرت علامہ عطا محمد بندیالوی کی قدآور شخصیت ہے جن کے بلاواسطہ وبالواسطہ فیض سے پاکستان بھر کے مدارس اہل سنت آباد وفیضیاب ہیں خدا کرے یہ آفتاب علم وفضل ہمیشہ یونہی دنیا میں چمکتا دمکتا رہے اور ان کی علمی ضوفشانیوں سے کائنات علم وحکمت منور ومعمور رہے آمین بجاہ سید المرسلین علیہ الصلوٰۃ والتسلیم الی یوم الدین۔ آپ کی تدریسی خدمات جلیلہ کا اندازہ آپ کے چیدہ چیدہ درج ذیل تلامذہ سے لگایا جاسکتا ہے۔

(۱) شیخ القرآن والحدیث حضرت علامہ غلام رسول رضوی شیخ الحدیث جامعہ رضویہ فیصل آباد۔ (۲) شیخ الحدیث رئیس الاذکیا حضرت مولانا محمد اشرف سیالوی (۳) مناظر اہل سنت مربی طلبہ ابو الفتح حضرت مولانا اللہ بخش وان بھچراں مرحوم (۴) محقق اہل سنت حضرت علامہ مولانا عبد الحق صاحب مہتمم دار العلوم مظہریہ امدایہ بندیال (۵) حضرت علامہ غلام محمد صاحب آف لیہ حال صدر مدرس خیر المعاد ملتان (۶) حضرت مولانا غلام رسول صاحب سعیدی سابق شیخ الحدیث جامعہ نعیمیہ گڑھی شاہو لاہور (۷) حضرت علامہ مولانا محمد عبد الحکیم شرف قادری صدر مدرس واستاذ الحدیث جامعہ نظامیہ لاہور (۸) حضرت علامہ مقصود احمد صاحب خطیب جامع مسجد دربار داتا صاحب لاہور ڈائرکٹر معارف اولیا (۹) محقق ابن محقق مفتی ابن مفتی علامہ سید محمود احمد رضوی شارح بخاری (۱۰) شیخ الادب مولانا پیر محمد چشتی مہتمم وشیخ الحدیث امینیہ غوثیہ پشاور (۱۱) شیخ الفقہ مولانا فضل سبحان مہتمم وشیخ الحدیث جامعہ قادریہ بغدادہ مردان (۱۲) مولانا قاضی محمد مظفر اقبال رضوی (۱۳) مولانا محمد رشید نقشبندی صدر مدرس جامعہ غوثیہ گلبرگ لاہور (۱۴) مولانا محمد شریف ضیائی مرحوم (۱۵) مولانا محمد رفیق حسنی کراچی۔ آپ کے ایک خادم مولانا کمال الدین چک سولدی میرپور آزاد کشمیر۔ علاوہ ازیں بھی آپ کے درجنوں تلامذہ تدریسی خدمات سرانجام دے رہے ہیں۔ مولانا محمد اقبال صاحب صدر مدرس جامعہ قادریہ فیصل آباد۔ مولانا عبد الرشید صاحب قریشی مدرس جامعہ رضویہ سٹلائٹ ٹاؤن راولپنڈی۔ مولانا علی احمد صاحب سندیلوی مدرس جامعہ نعیمیہ گڑھی شاہو لاہور۔ مولانا محمد اسلم جھنگوی مدرس جامعہ ریاض المدینہ گوجرانوالہ۔ اور راقم الحروف کو بھی آپ سے شرف تلمذ حاصل ہے اور راقم کا یہ خیال ہی نہیں بلکہ یقین ہے کہ کسی کتاب کی کوئی شرح آپ کے انداز تدریس

کے بغیر سمجھی سمجھائی نہیں جاسکتی۔

دوسری نامور اور جلیل القدر شخصیت جس سے مولانا کو گہری عقیدت ہے وہ ہیں حضرت شیخ القرآن والحدیث جامع علوم عقلیہ ونقلیہ فخر المناطقہ عمدۃ الاذکیا استاذ الاساتذہ شارح بخاری حضرت علامہ مولانا غلام رسول صاحب رضوی شیخ الحدیث جامعہ رضویہ فیصل آباد۔ دنیا سنیت کے عظیم محقق پیر طریقت رہبر شریعت شیخ القرآن ابو الحقائق علامہ عبد الغفور ہزاروی اپنی اکثر تقاریر میں فرمایا کرتے تھے کہ مولانا غلام رسول صاحب میرے گہرے اور قابل احترام دوست ہیں کیونکہ وہ دور حاضر میں منطق و فلسفہ کے بادشاہ اور شہنشاہ ہیں اور وہ موقع ومحل کے مطابق نہایت ہی انوکھے ونرالے انداز سے منطق وفلسفہ کے قواعد کا استعمال کرتے ہیں۔ آپ کا حلقہ درس اپنے استاد محترم سے وسیع ہے اور آپ کے تلامذہ کی تعداد بھی زیادہ ہے آپ کو یہ عظیم اعزاز بھی حاصل ہے کہ آپ بیک وقت دو عظیم ترین شخصیات حضرت شیخ القرآن مرحوم اور محدث اعظم پاکستان رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی نیابت کے فرائض باحسن وجوہ سرانجام دے رہے ہیں۔ نیز آپ متعدد کتب کے مصنف ومترجم اور محشی بھی ہیں بخاری شریف کی شرح تفہیم البخاری ضخیم دس جلدوں میں آپ کا عظیم کارنامہ ہے۔ اللہ تعالیٰ ان بزرگوں کا سایہ ہم پر ہمیشہ رکھے اور کائنات ان کے علوم وفیوض سے بہرہ ور ہوتی رہے آمین۔

اور تیسری شخصیت حضرت علامہ مولانا مفتی عبد الغفور صاحب بانی ومہتمم وناظم اعلیٰ جامعہ فاروقیہ رضویہ پنج پیر نزد گوجرپورہ گھوڑے شاہ روڈ لاہور ہیں۔ جو نہایت ہی پاکیزہ اخلاق اور عالم باعمل ہیں۔

حرفِ آخر

منطق کی اہمیت، افادیت، ضرورت اور آلہ علوم ہونے سے انکار کی گنجائش نہیں۔ تفاسیر، شروح، احادیث، فقہ، اصول فقہ، عقائد، نحو اور علم معانی کتب میں منطق کے قواعد اور اصطلاحات کو کثرت سے استعمال کیا گیا ہے۔ ان اصطلاحات کے غلط اور بے محل استعمال سے مسلمان دائرہ اسلام سے خارج بھی ہوسکتا ہے لہٰذا اگر کوئی متعالم عوام الناس پر اپنے جھوٹے علم کا رعب ڈالنے کے لئے یہ کہہ ڈالے کہ نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی ذات ستودہ صفات دوسرے انبیاء علیہم السلام کے لئے واسطہ فی العروض ہے تو اس سے کفر لازم آتا ہے کیونکہ اس کا واضح ترین مفہوم یہ ہے کہ نبوت کی صفت کے ساتھ صرف حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات ہی متصف ہے اور دوسرے انبیاء کرام نبی نہیں ہیں انہیں ویسے ہی بطور مجاز نبی کہا جاتا ہے تو منطق

کی اصطلاح واسطہ فی العروض کو غلط اور بے محل استعمال کرنے سے دیگر انبیاء کرام علیہم السلام کی نبوت کا انکار لازم آیا جو کفر صریح ہے۔ لیکن اس کے باوجود دینی مدارس کے اساتذہ و طلبہ کا منطق و فلسفہ کی کتب اور ان کی موشگافیوں میں اپنی عمر کا اکثر واہم حصہ صرف کرنا بلکہ تا زیست انہی کا ہو کر رہ جانا اور ان میں انہماک و اشتغال کی وجہ سے تفسیر و حدیث، اصول تفسیر و اصول حدیث، فقہ اور اصول فقہ جیسے موضوعات و مقاصد کو پس پشت ڈالے رکھنا اور انہیں نظر انداز کرنا نہایت ناپسندیدگی اور غفلت شعاری ہی نہیں بلکہ جرم عظیم ہے اہل علم سے یہ بات مخفی نہیں کہ دینی مدارس میں جتنی زیادہ منطق و فلسفہ کی کتابیں پڑھائی جاتی ہیں اتنی کتابیں تفسیر و حدیث، فقہ و اصول فقہ اور دیگر علوم میں سے کسی علم کی بھی نہیں پڑھائی جاتیں۔
اس لئے میری ناقص رائے اور تجویز یہ ہے کہ ماہر اساتذہ مل کر منطق و فلسفہ کے قواعد اور اصطلاحات پر مشتمل ایک جامع اور مختصر کتاب پر اتفاق رائے کریں کیونکہ اس سے کم وقت میں زیادہ فوائد حاصل ہوں گے اور ضرورت بھی پوری ہو جائے گی۔

محمد گل احمد عتیقی مرکزی دار العلوم اہل سنت و جماعت

جامعہ ریاض المدینہ جی ٹی روڈ

گوجرانوالہ ۱۴۰۸ھ

سر بن چناری مظفر آباد آزاد کشمیر ۱۴ / ربیع الاول

۸۷ / ۱۱ / ۷

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمدہ ونصلی ونسلم علی رسولہ الکریم وعلی آلہٖ واصحابہ اجمعین

قولہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم الحمد للہ الذی ابدع الافلاک والارضین والصلوٰۃ علی من کان نبیا وآدم بین الماء والطین وعلی آلہٖ واصحابہ اجمعین۔

(با) حرف جار ہے اس کا چند معانی میں استعمال ہوتا ہے۔ یہاں یہ استعانت کے لئے ہے یعنی با کے متعلق کے فاعل کا "صدور فعل" میں اس کے مدخول سے مدد طلب کرنا پھر استعانت دو قسم ہے، ایک تو یہ ہے کہ فاعل سے فعل کا صدور با کے مدخول کی مدد کے بغیر ممکن ہی نہ ہو" جیسے کتبت بالقلم" میں نے قلم کی مدد سے لکھا۔ تو یہاں فاعل سے فعل کتابت کا صدور قلم کے بغیر ممکن ہی نہیں۔ (قلم سے مراد آلہ کتابت ہے) دوسری قسم یہ ہے کہ فاعل سے فعل کا صدور با کے مدخول کے بغیر ممکن تو ہو لیکن شرع شریف میں اس کا کوئی اعتبار نہ ہو۔ اور اس جگہ استعانت کی دوسری قسم مراد ہے۔ کیونکہ فعل تصنیف کا صدور اللہ تبارک وتعالیٰ کے اسم مبارک کے ذکر کے بغیر ممکن تو ہے لیکن شریعت مطہرہ میں اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ حدیث شریف میں مذکور ہے "کل امر ذی بال لم یبدأ باسم اللہ فھو اقطع واجزم" یعنی ہر وہ بڑا کام مہتم بالشان جس کو بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کے بغیر شروع کیا جائے وہ ناتمام اور بے برکت رہے گا۔ با کا متعلق فعل خاص ہے اور وہ تسمیہ کے بعد مقدر ہوگا تقدیر عبارت یہ ہے۔ مستعیناً بسم اللہ الرحمٰن الرحیم اصنف الکتاب دائماً فی الابتداء والانتہاء" کہ میں اپنی کتاب تصنیف کرتا ہوں اس حال میں کہ میں ہمیشہ مدد طلب کرنے والا ہوں اللہ تبارک وتعالیٰ کے نام کے ساتھ کتاب کی ابتدا اور انتہا میں جو بہت مہربان رحمت والا ہے اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہاں با مصاحبت کیلئے ہو اور با مصاحبت کے بھی چند معانی آتے ہیں اور یہاں یہ تبرک کے لئے ہے یعنی مصاحبت اور تلبس علی قصد التبرک مراد ہے۔ تقدیر عبارت یہ ہے۔ متبرکاً بسم اللہ الرحمٰن الرحیم اصنف الکتاب دائماً فی الابتداء والانتہاء یعنی میں اپنی کتاب تصنیف کرتا ہوں اس حال میں کہ میں برکت حاصل کرنے والا ہوں ہمیشہ اللہ تبارک وتعالیٰ کے نام کے ساتھ جو بہت مہربان رحمت والا ہے اور یہاں یعنی با کے متعلق میں دوسرا قول یہ ہے کہ با کا متعلق فعل عام ہے اور اس قول کے مطابق اصنف کی جگہ اشرع، ابتدا وغیرہ مقدر ہوگا۔

اسمؔ لفظ اسم بصریین کے نزدیک ناقص واوی ہے۔ سمو سے ماخوذ ہے بمعنی "علو" بلندی اور رفعت "سمو کی سین ساکن کر کے آخر سے واؤ کو حذف کیا اور اس کے عوض اوّل میں ہمزہ وصل لے آئے تو اسم ہوگیا اور اس کی تصغیر سمی اور اس کی جمع اسماء اور آسام آتی ہے لفظ اسم کی تعریف یہ ہے۔ الاسم ما تعرف بہ ذات الشئ یعنی

اسم وہ لفظ ہے جس سے شیٔ کی ذات پہچانی جائے۔ اور کوفیین کے نزدیک لفظ "اسم" مثال ہے "وسم" بمعنی علامت سے ماخوذ ہے۔ واؤ کو حذف کیا اور اس کے عوض ہمزہ وصل لے آئے تو اسم ہوگیا۔

بسم اللہ ۔میں لفظ اسم کا ہمزہ کثرتِ استعمال کے باعث ساقط ہوگیا ہے۔ اور اس کی جگہ 'ب' کو لمبا کرکے لکھا جاتا ہے۔ حضرت عمر ابن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ کا ارشاد ہے۔ طولوا الباء من بسم اللہ واظہروا السین ودوّروا المیم تعظیماً لکتاب اللہ عزّ وجلّ یعنی آپ نے اپنے کاتبوں کو ارشاد فرمایا کہ "ب" کو لمبا لکھو اور "سین" کو خوب ظاہر کرو اور "میم" کو گول لکھا کرو کہ اس میں کتاب اللہ کی تعظیم ہے۔ (الخازن)

اللہ ۔ لفظ "اللہ" اسم مشتق ہے یا اسم علم غیر مشتق؟ اکثر علماء و محققین کے نزدیک لفظ اللہ اسم مشتق ہے۔ اس لحاظ سے اس کے متعدد مشتق منہ بیان کئے گئے ہیں اِن میں سے مشہور یہ ہے کہ یہ الہ یالہ سے ماخوذ ہے (باب فتح یفتح) اِس کا معنی عبادت کرنا ہے۔ اِس طرح الہ کا معنی مالوہ یعنی معبود ہوگا۔ چونکہ اللہ تبارک وتعالیٰ تمام مخلوق کا معبود ہے اس وجہ سے ذات باری تعالیٰ کو اللہ کہتے ہیں۔ اور بعض علماء محققین کے نزدیک لفظ "اللہ" مشتق نہیں بلکہ ایسا اسم عَلَم غیر مشتق ہے جس میں واجب تعالیٰ منفرد ہے اور اس میں کوئی اور شریک نہیں ہے بایں دلیل کہ قرآن کریم میں ارشاد ہوا "ھل تعلم لہ سمیًّا" ای ھل تعلم احدًا غیرہ یسمّٰی باللہ ۔یعنی کیا اس کے نام کا کوئی دوسرا جانتے ہو؟ الامام العلّامۃ قدوۃ الائمّۃ ناصر الشریعت ومحی السنّۃ علاء الدین علی بن محمد بن ابراہیم البغدادی الصوفی المعروف بالخازن رحمۃ اللہ علیہ نے لفظ اللہ کی تعریف یوں فرمائی ہے۔ ھُوَ اِسْمُ عَلَمٍ خاص للہ تعالیٰ تفرّد بہ البارى سبحانہ وتعالیٰ لیس بمشتق ولا یشرک فیہ احد۔ ترجمہ:۔ لفظ اللہ اسم عَلَم ہے جو اللہ تعالیٰ کے لئے خاص ہے جس کے ساتھ باریٔ سبحانہٗ وتعالیٰ منفرد ہے نہ یہ کسی سے مشتق ہے اور نہ اس میں کوئی اور شریک ہے۔ اس کے بعد فرماتے ہیں وھو الصحیح المختار دلیلہٗ قولہٗ تعالیٰ ھل تعلم لہٗ سمیًّا۔ یعنی یہ قول (کہ لفظ اللہ اسم علم غیر مشتق ہے) صحیح مختار ہے اِس کی دلیل باریٔ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے "ھل تعلم لہٗ سمیًّا" اس سے یہ معلوم ہوگیا کہ پسندیدہ قول یہ ہے کہ اسم جلالت (اللہ) اسم عَلَم غیر مشتق ہے اور یہ اُس ذات کا علم ہے جو واجب الوجود جامع جمیع صفات کمالیہ ہے۔ اعلیٰحضرت عظیم البرکت مولانا

الحاج الحافظ القاری العلّامہ الشاہ احمد رضا خان صاحب بریلوی قدس سرہٗ کے ملفوظات حصّہ چہارم میں مذکور ہے: عرض۔ اللہ کا لفظ مرکب ہے یا مفرد۔ ارشاد مشہور یہ ہے کہ الف لام تعریف اور الٰہ سے مرکب ہے ہمزہ کو حذف کر دیا اور پھر لام کو لام میں ادغام کر دیا اللہ ہوگیا مگر مجھے دوسرا قول پسند ہے کہ لفظ "اللہ" مرکب نہیں ہے بلکہ بہیئت کذائیہ علم ہے ذات باریٔ کا کہ جس طرح اُس کی ذات مقدسہ غیر مرکب ہے اسی طرح اُس کا نام مقدّس بھی غیر مرکب ہونا چاہیے اور اس کا مؤیّد اس کا طرزِ استعمال بھی ہے کہ وقت ندا اس کا الف لام نہیں گرتا۔ "یا اللہ" میں ایسا نہیں ہوتا کہ ہمزہ اور الف گر کر "یلّلہ" لام میں مل جائے۔ اگر لام تعریف ہوتا تو ضرور ایسا ہوتا کہ اس کا ہمزہ وصلی ہوتا ہے اور منادی بیا معرف باللام کے پہلے ایّھا زیادہ کرتے ہیں یہاں حرام ہے اور اگر معنی کا تصور کرکے ہو تو کفر ہے۔ ایّھا کے معنی ہوتے ہیں ایک مبہم ذات جس کا بیان آگے ہے وہاں ابہام کیسا وہ تو اعرف المعارف ہے ہر شیٔ کو تعیین تو وہیں سے عطا ہوتی ہے۔

الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ جمہور کے نزدیک "الرّحمٰن الرّحیم" دونوں صفت مشبّہ کے صیغے ہیں۔ اور مفیدِ مبالغہ ہیں۔ رحمٰن فعلان کے وزن پر ہے اور الرّحیم۔ فعیل کے وزن پر۔ اور ان کا مفیدِ مبالغہ ہونا اس وجہ سے ہے کہ صفت مشبّہ ثبوت و استمرار پر دلالت کرتا ہے اور یہ واضح امر ہے کہ ثبوت و دوام میں زیادتی معنی ہوتی ہے۔ لہٰذا اِن میں مبالغہ پایا گیا الرّحمٰن اور الرّحیم۔ دونوں رحم (باب سمع یسمع) سے مشتق ہیں جیسا کہ غضبان غضب سے اور علیم علم سے مشتق ہے۔ اور رحمت کا لغوی معنی ایسی رقتِ قلب اور میل نفسانی ہے جو فضل و احسان کا تقاضا کرے۔ چونکہ اللہ تبارک وتعالیٰ اس معنی سے منزّہ و مبرّا ہے اِس لئے یہاں رحمت کا معنی غایۃ و اثر کے اعتبار سے ہوگا یعنی فضل و احسان جو کہ رقتِ قلب اور میل نفسانی کی غائیت و اثر ہے تو "الرّحمٰن الرّحیم" سے مراد المحسن المتفضل بالارادۃ والاختیار ہے۔ ماقبل سے یہ امر تو معلوم ہوگیا کہ الرّحمٰن ۔ الرّحیم ۔نفسِ مبالغہ میں دونوں شریک ہیں۔ اب یہ امر بھی ذہن نشین رہے کہ الرّحمٰن میں بمقابلہ الرّحیم کے زیادہ مبالغہ ہے کیونکہ یہ قاعدہ ہے۔ زیادۃ البنا تدل علی زیادۃ المعنی یعنی زیادۃ مبانی یہ زیادۃ معانی پر دلالت کرتی ہے۔ چونکہ الرّحیم کے مقابلہ الرّحمن میں الفاظ زیادہ ہیں لہٰذا الرّحمٰن میں معنی کی بھی زیادتی ہوگی بمقابلۃ الرّحیم کے جیسا کہ قَطَعَ بالتخفیف اور قطّع تشدید کے ساتھ) یعنی قطع (تخفیف کے ساتھ) کا معنی کاٹنا ہے اور قطّع (تشدید کے ساتھ) اس کا معنی بار بار کاٹنا ہے ایسے ہی کبار (بغیر تشدید کے) کا معنی ہے بڑا اور کبّار (تشدید کے ساتھ) کا معنی ہے بہت بڑا۔ تو "رحمٰن" بروزن فعلان زیادہ مبالغہ پر مبنی ہے بمقابلہ رحیم کے "الرّحمٰن" میں یہ زیادتی کبھی تو کمیّت کے لحاظ سے ہوتی ہے اور کبھی کیفیّت کے لحاظ سے۔ زیادتی بحسب الکمیّت سے مراد کثرتِ افراد ہے اور زیادتی بحسب الکیفیّت سے مراد قوّتِ افراد ہے اگر الرّحمٰن میں زیادتی بحسب الکمیّت کا لحاظ ہو تو کہا جائے گا یا رحمٰن الدنیا ویا رحیم الآخرۃ۔ اس صورت پر رحمٰن

کی اضافت دُنیا کی طرف کی جائے گی اور رحیم کی آخرت کی طرف کیونکہ دُنیا میں رحمت کے افراد زیادہ ہیں اور آخرت میں رحمت کے افراد کم ہوں گے۔ یعنی دنیا میں مرحومین کی تعداد زیادہ ہے کہ اس رحمت دُنیا میں مؤمن و کافر بھی شامل ہیں بخلاف آخرۃ کے کہ اِس میں مرحومین کی تعداد کم ہوگی کیونکہ رحمتِ آخرۃ مؤمنین کے ساتھ مخصوص ہوگی؛ اور اگر زیادتی بحسب الکیفیّت کا لحاظ ہو تو کہا جائے گا یا رحمٰن الدنیا والآخرۃ ویا رحیم الدُّنیا۔ اس صورت پر "رحمٰن" کی اضافت دُنیا و آخرۃ دونوں کی طرف ہوگی اور رحیم کی اضافت صرف دنیا کی طرف کیونکہ آخرت کی تمام نعمتیں بڑی ہیں تو رحیم کی اضافت آخرت کی طرف نہیں ہو گی اور دُنیا کی نعمتیں چھوٹی بھی ہیں اور بڑی بھی للذا چھوٹی نعمتوں کا لحاظ کرتے ہوئے "رحیم" (بایں اعتبار) کی اضافت دنیا کی طرف ہو جائے گی۔ ترجمہ یوں ہوگا: اے دُنیا کی بڑی بڑی اور آخرت کی تمام نعمتیں عطا کرنے والے اور اے دنیا کی چھوٹی چھوٹی نعمتوں کا انعام کرنے والے: سوال جب "الرّحمٰن"، "الرّحیم" سے ابلغ ہے تو قیاس یہ چاہتا ہے کہ اس کو مؤخر لایا جاتا کیونکہ مقامٌ الثناء والمدح کا ہے اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ صفتِ ادنیٰ سے صفتِ اعلیٰ کی طرف ترقّی ہو لیکن یہاں معاملہ برعکس ہے جواب اوّل "الرّحمٰن" زیادہ بحسب الکمیّت کے لحاظ سے رحمتِ دنیا پر دلالت کرتا ہے اور "الرّحیم" رحمتِ آخرت پر اور رحمتِ دنیا۔ رحمتِ آخرت پر مقدّم ہے للذا "رحمتِ دنیا" کے لفظِ دال "الرّحمٰن" کو بھی ذکر میں مقدّم کر دیا رحمتِ آخرۃ کے لفظِ دال "الرّحیم" پر تاکہ دال کا وجود ذکری اسکے مدلول کے وجود طبعی کے مطابق ہو جائے جواب دوم "الرّحمٰن" اس حیثیت سے کہ اس کے ساتھ اللہ تبارک و تعالیٰ کا غیر بالکل متصف نہیں ہو سکتا یہ اُس علم کی طرح ہو گیا جو باری تعالیٰ کی ذات مقدّسہ کے ساتھ مختص ہو جیسے لفظ (اسم) جلالت "اللہ" اور علم مقدم ہوتا ہے وصف پر للذا الرّحمٰن کو الرّحیم پر مقدّم کر دیا۔ سوال۔ تسمیہ میں ان اسماء شریفہ (اللہ۔ الرّحمٰن۔ الرّحیم) ہی کو کیوں ذکر کیا دیگر اسماء صفاتِ الٰہیّہ میں سے کسی اور کو کیوں نہ منتخب کیا گیا۔ جواب اسم جلالت "اللہ"، یہ اُس ذات کا علم ہے جو واجب الوجود ہے تمام اوصافِ کمالیّہ کا جامع ہے اور الرّحمٰن کا معنی ہے بڑی بڑی نعمتوں کا انعام کرنے والا اور الرّحیم، کا معنی ہے چھوٹی چھوٹی نعمتوں کا انعام کرنے والا۔ تسمیہ میں ان اسماء ثلاثہ شریفہ کو ہی منتخب کر کے اِس امر کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ عارف کو یہ بات معلوم ہو جائے کہ تمام امور میں مستعان وہی ہو سکتا ہے جو معبود حقیقی ہو اور تمام نعمتیں دنیوی خواہ بڑی ہوں یا چھوٹی اور تمام اُخروی نعمتیں عطا کرنے والا ہو تاکہ پورے طور پر یہ عارف اللہ تبارک و تعالیٰ کی طرف متوجّہ ہو جائے اور اِس کی رسی کو مضبوطی سے تھام لے اور اِس کا باطن غیر سے ہٹ کر اسی کے ذکر میں مشغول ہو جائے اور صرف اللہ تبارک و تعالیٰ سے استعانت کرے۔ بسم اللہ الرّحمٰن الرّحیم میں اللہ تعالیٰ کے "اسم"، سے استعانت و مصاحبت ۔ (بمعنی تبرّک) سے یہی تعلیم دی جا رہی ہے کہ بندۂ مؤمن اپنے

تمام امور میں اُن تمام وسائط اور وسائل سے استعانت کرے جنہیں اللہ تعالیٰ نے اپنی عون و امداد کا مظہر قرار دیا ہے۔ مخلوقات میں سے جو اللہ تعالیٰ کے زیادہ قریب ہوگا وہ دوسروں کی نسبت عون و امداد کے مظہر ہونے میں اعلیٰ و اولیٰ ہوگا۔ چونکہ انبیاء کرام و اولیاء عظام اپنے درجات و مراتب کے اعتبار سے شانِ مظہریّت کے حامل ہوتے ہیں اس لئے اِن سے استعانت کرنا بلاشبہ جائز ہے اور اِن سے استعانت حقیقتہً اللہ تعالیٰ سے ہی استعانت ہے۔ مسئلہ استعانت کی مزید وضاحت حضرت صدر الافاضل مولانا سیّد نعیم الدین صاحب مراد آبادی رحمۃ اللہ علیہ کے اُس ارشاد سے ہوتی ہے جو آپ نے قرآن مجید کی آیۃ کریمہ "ایاك نعبد و ایاك نستعین" کے تحت فرمایا ہے فرماتے ہیں "ایاك نستعین" میں یہ تعلیم فرمائی کہ استعانت خواہ بلا واسطہ ہو یا بے واسطہ ہر طرح اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے۔ حقیقی مستعان وہی ہے باقی آلات خدام و احباب وغیرہ سب عونِ الٰہی کے مظہر ہیں بندے کو چاہیے کہ اِس پر نظر رکھے اور ہر چیز میں دستِ قدرت کو کارکن دیکھے اِس سے یہ سمجھنا کہ اولیاء و انبیاء سے مدد چاہنا شرک ہے عقیدہ باطلہ ہے کیونکہ مقربانِ حق کی امداد امدادِ الٰہی ہے۔ استعانت بالغیر نہیں۔ اسی آیۃ الکریمہ کے تحت اسی مفہوم کو مولوی محمود الحسن صاحب "دیوبندی" نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے لکھتے ہیں۔ اس آیۃ شریفہ سے معلوم ہوا کہ اُس کی ذات پاک کے سوا کسی سے حقیقت میں مدد مانگنی بالکل ناجائز ہے ہاں اگر مقبول بندے کو محض واسطہ رحمتِ الٰہی اور غیر مستقل سمجھ کر استعانت ظاہری اِس سے کی جائے تو یہ جائز ہے کہ یہ استعانت درحقیقت اللہ تعالیٰ سے ہی استعانت ہے انتھٰی۔ اَب آپ ذرا غور اور توجہ سے ملاحظہ فرمائیں تو دونوں عبارتوں کا ایک ہی مفہوم و مدعا پائیں گے۔

الحمد للہ۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب کو تسمیہ کے ساتھ برکت حاصل کرنے کے بعد "الحمد للہ"، سے اِس لئے شروع کیا ہے کہ خیر الکلام (قرآن کریم) کی اقتداء اور حدیث خیر الانام صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی تعمیل اور السلف والخلف کے اجماع کی موافقت ہو جائے (السلف والخلف کا اِس پر اجماع ہے کہ جب تسمیّہ اور تحمید دونوں جمع ہوں تو تسمیّہ کو تقدیم حاصل ہوگی) نیز جب اللہ تبارک و تعالیٰ نے مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ پر مسائل منطقیہ کا فیضان فرمایا اور وہ قدرت عطا فرمائی جس سے مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے ایک بہت مفید عمدہ اور جامع کتاب لکھی تو اس انعام پر اللہ تعالیٰ کا شکر واجب ہوگیا جس کو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے ادا کرنے کے لئے کہا الحمد للہ۔ سوال امر ذی بال کو شروع کرنے کے بارے دو حدیثیں مروی ہیں حدیث تسمیّہ کل امر ذی بال لایبدأ فیه ببسم الله الرّحمٰن الرّحیم فھو اقطع۔ اور حدیث تحمید کل امر ذی بال لم یبدأ بحمد الله فھو اقطع اجزم۔ اور اِن دونوں میں تعارض ہے جو اِس امر کو واجب قرار دیتا ہے کہ اِن دونوں میں سے کسی ایک حدیث پر بھی

عمل نہ ہو کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک حدیث ابتداء کو چاہتی ہے اگر ان میں سے کسی ایک حدیث پر عمل ہو تو دوسری پر عمل نہیں ہو سکتا۔ جواب۔ جواب کا تقریر سے پہلے تمہیداً یہ امر ذہن نشین رہے کہ ابتداء تین قسم ہے (۱) حقیقی (۲) عرفی (۳) اضافی۔ ابتداء حقیقی یہ ہے کہ کسی شئ کو ایسی چیز سے شروع کرنا جو اپنے تمام ماسوائے سے مقدم ہو اور ابتداء عرفی یہ ہے کہ کسی شئ کو ایسی چیز سے شروع کرنا جو مقصود و مطلوب سے مقدم ہو اور ابتداء اضافی یہ ہے کہ کسی شئ کو ایسی چیز سے شروع کرنا جو بعض پر مقدم ہو اگرچہ بعض سے موخر ہی ہو اب اِس تمہید کے بعد جواب کی تقریر یہ ہے کہ یہاں تعارض ظاہری ہے اِن دونوں احادیث میں تطبیق ممکن ہے وہ اس طرح کہ ہم حدیث تسمیہ میں ابتداء کو ابتداء حقیقی پر اور حدیثِ تحمید میں ابتداء کو ابتداء عرفی یا اضافی پر عمل کرتے ہیں یا حدیث تسمیہ و حدیث تحمید دونوں میں ابتداء کو ابتداء عرفی پر عمل کرتے ہیں لہٰذا اب ان دونوں میں تطبیق ہو گئی اور ان دونوں احادیث پر عمل ہو گیا اور اس طرح ان کا باہمی تعارض مندفع ہو گیا۔

سوال "الحمد" پر الف لام کیسا ہے۔

جواب۔ جواب کی تقریر سے پہلے تمہیداً الف لام کے اقسام کا بیان کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ تو الف لام دو قسم ہے (۱) اسمی (۲) حرفی۔ الف لام اسمی وہ ہوتا ہے جو اسم فاعل یا اسم مفعول پر داخل ہو اور اسم موصول کے معنی میں ہو جیسے الضارب (ای الذی ضرب، والمضروب (ای الذی ضُرِبَ) اور الف لام حرفی وہ ہوتا ہے جو اسم موصول کے معنی میں نہ ہو۔ پھر الف لام حرفی دو قسم ہے (۱) الف لام حرفی زائد (۲) الف لام حرفی غیر زائد۔ الف لام حرفی زائد وہ ہوتا ہے جس سے تحسین لفظ مقصود ہوتی ہے۔ اور اس کے اسقاط سے معنی مختلف نہیں ہوتا اور الف لام حرفی غیر زائد چار قسم ہے (۱) الف لام جنسی (۲) استغراقی (۳) عہد خارجی (۴) عہد ذہنی الف لام جنسی وہ ہوتا ہے جس سے اِس کے مدخول کی نفسِ ماہیت مراد ہوتی ہے اور افراد کا بالکل لحاظ نہیں ہوتا۔ جیسے الرّجل خیر من المراۃ۔ الرّجل اور المراۃ دونوں پر الف لام جنسی ہے۔ یعنی جنسِ رجل (ذکر من بنی آدم جاوز عن حد الصغر الی الکبر) جنسِ مراۃ (مؤنث من بناتِ آدم جاوزت عن حد الصغر الی الکبر) سے بہتر ہے اگرچہ مراۃ کے بعض افراد رجل کے بعض افراد سے بہتر ہیں جیسے حضرت عائشہ صدیقہ۔ حضرت خاتون جنّت۔ حضرت مریم پارسا رضی اللہ تعالیٰ عنہنّ اور حضرت رابعہ بصری رحمۃ اللہ علیہا۔ اور الف لام استغراقی وہ ہوتا ہے جس سے اِس کے مدخول کے تمام افراد مراد ہوتے ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد "اِنّ الانسان لفی خسر الّا الذّین آمنوا الاٰیۃ۔ الانسان پر الف لام استغراقی ہے۔ اسی لئے تو اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد "الّا الذین آمنوا" الاٰیۃ سے استثناء متصل صحیح ہے۔ الف لام عہد خارجی وہ ہوتا ہے جس سے اِس کے مدخول کے فرد معین یا افراد

ای ان یدل علی الماھیۃ من حیث الانطباق علی جمیع الافراد ۱۲

بین المتکلم والمخاطب مراد ہوں۔ جیسے اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد "فعصی فرعون الرسول"۔ الرّسول پر الف لام عہد خارجی ہے جس سے فرد معین، یعنی حضرت موسیٰ علیہ السلام مراد ہیں جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے۔ الف لام عہد ذہنی وہ ہوتا ہے جس سے اِس کے مدخول کا فرد غیر معیّن عند السامع مراد ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد (حضرت یعقوب علیہ السّلام سے حکایت کرتے ہوئے) اخاف ان یاکلہ الذئب"، الذئب پر الف لام عہد ذہنی ہے کیونکہ اس سے ذئب کا فرد غیر معیّن عند السامع مراد ہے۔ اب اِس تمہید کے بعد جواب کی تقریر یہ ہے کہ "الحمد"، پر الف لام حرفی غیر زائد کی اقسام اربعہ سے تین اقسام کا مراد لینا صحیح ہے۔ الف لام جنسی (۲) استغراقی (۳) عہد خارجی۔ لیکن بعض نے الف لام جنسی کو ترجیح دی ہے کیونکہ اِس صورت پر "الحمد"، کا معنی یہ ہو گا کہ جنسِ حمد اللہ تعالیٰ کے ساتھ مختص ہے اور اللہ تعالیٰ کے لئے جنس حمد کا اختصاص اسی صورت میں ثابت ہو سکتا ہے جبکہ حمد کے تمام افراد اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت ہوں تو پھر الف لام جنسی۔ الف لام استغراقی کو مستلزم ہوا اور اُس سے کنایہ ہوا اور کنایہ تصریح سے ابلغ ہوتا ہے۔ اور الف لام عہد خارجی کی صورت میں حمد سے مراد وہ حمد ہو گی جو باری تعالیٰ نے اپنی حمد آپ کی ہے جس کی طرف اس حدیث شریف میں اشارہ ملتا ہے "انت کما اثنیت علی نفسک"۔ "الحمد"، ھو الثناء بالجمیل الاختیاری علی قصد التعظیم سواء تعلق بالنعمۃ او بغیرھا۔ حمد وہ زبان سے خوبی اختیاری پر بارادۂ تعظیم تعریف کرنا خواہ کسی انعام کے مقابلہ میں ہو یا بغیر کسی انعام واکرام کے۔ "حمد"، کی تعریف میں کلمہ "الثناء"، سے مراد "زبان سے ذکر خیر کرنا ہے" اور "الجمیل الاختیاری"، سے مراد عام ہے خواہ وہ جمیل اختیاری حقیقۃً ہو یا حکماً۔ اور یہ تعمیم اُس تعریف کو حمد میں داخل کرنے کے لئے ہے جو تعریف اللہ تعالیٰ کی صفاتِ سبعہ (حیاۃ[۱]۔ علم[۲]۔ قدرت[۳]۔ ارادہ[۴]۔ سمع[۵]۔ بصر[۶]۔ کلام[۷]) پر کی جائے اس لئے کہ یہ صفاتِ سبعہ اگرچہ اللہ تبارک وتعالیٰ سے اختیاراً صادرہ نہیں ہیں لیکن اُن میں غیر کو قطعاً دخل نہیں ہے۔ لہٰذا ان صفاتِ سبعہ میں سے ہر ایک جمیل اختیاری حکماً ہے۔ اور جو اس پر اللہ تبارک وتعالیٰ کی تعریف کی جائے گی وہ حمد میں داخل ہو گی "حمد"، کی تعریف میں الثناء جنس ہے مدح۔ استہزاء اور شکر کو شامل ہے اور "الجمیل الاختیاری"، فصل ہے اِس نے مدح کو خارج کر دیا کیونکہ مدح جمیل اختیاری اور جمیل غیر اختیاری دونوں کو عام ہے اور "علی قصد التعظیم"، کی قید سے استہزاء خارج ہو گیا اور "سواء تعلق بالنعمۃ او بغیرھا"، سے شکر خارج ہو گیا کیونکہ شکر انعام کے مقابلہ میں ہی ہوتا ہے "المدح"، ھو الثناء بالجمیل مطلقاً علی قصد التعظیم سواء تعلق بالنعمۃ او بغیرھا۔ مدح وہ زبان سے خوبی اختیاری یا خوبی غیر اختیاری پر بارادۂ تعظیم تعریف کرنا خواہ انعام کے مقابلہ میں ہو یا بغیر انعام کے۔ مدح کی تعریف میں "الثناء"، جنس ہے اور "الجمیل مطلقاً"، (خواہ جمیل اختیاری ہو یا غیر اختیاری ہو) یہ فصل ہے۔

اِس نے حمد کو خارج کر دیا کیونکہ حمد جمیل اختیاری پر ہی ہوتی ہے اور "علیٰ قصد التعظیم"، سے استہزا خارج ہو گیا اور "سواء تعلّق بالنعمۃ او بغیرھا"، سے شکر خارج ہو گیا کیونکہ یہ انعام کے مقابلہ میں ہی ہوتا ہے۔ حمد اور مدح میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ مدح اعم ہے اور حمد اخص ہے یعنی ہر حمد ضروری طور پر مدح ہو گی اور یہ ضروری نہیں کہ ہر مدح حمد بھی ہو جیسے مدحت اللؤلؤ علیٰ صفائہا (میں نے موتی کی صفائی پر اُس کی مدح کی) تو کہہ سکتے ہیں لیکن حمدت اللؤلؤ علی صفائہا (میں نے موتی کی صفائی پر اس کی حمد کی) نہیں کہہ سکتے۔ بعض کے نزدیک حمد اور مدح میں کوئی فرق نہیں جس طرح مدح جمیل اختیاری و جمیل غیر اختیاری دونوں کو عام ہے اسی طرح حمد بھی جمیل اختیاری و غیر اختیاری دونوں کو عام ہے جیسے اللہ تبارک و تعالیٰ کے اس ارشاد "وعسیٰ ان یبعثک ربک مقاما محمودا"، اور حدیث شریف (دعا بعد الاذان) میں ہے "وابعثہ مقاما محمودا الذی وعدتہ" اور مقام میں نہ شعور ہے نہ ارادہ "الشکر"، فعل ینبئ عن تعظیم المنعم لکونہ بنعما سواء کان باللسان او بالجنان او بالارکان۔ شکر اس فعل (امر) کو کہتے ہیں جس سے منعم کی بحیثیت منعم ہونے کے تعظیم کا اظہار ہوتا ہو یہ فعل زبان سے ہو یا دل سے یا دیگر اعضاء (جوارح) سے۔ حمد و مدح اور شکر کی تعریفات سے یہ امر واضح ہو رہا ہے کہ حمد و مدح کا مورد صرف زبان ہے کہ حمد و مدح کا صدور صرف زبان سے ہوتا ہے اور اِن دونوں کا متعلق عام ہے کبھی نعمت ہوتی ہے اور کبھی نہیں۔ اور شکر کا مورد عام ہوتا ہے کہ اس کا صدور زبان سے اور دل و دیگر اعضاء سے ہوتا ہے، اور اس کا متعلق صرف نعمت ہوتی ہے۔ تو اس بناء پر حمد و مدح۔ شکر سے مورد کے اعتبار سے اخص اور متعلق کے اعتبار سے اعم ہیں اور شکر۔ حمد و مدح دونوں سے متعلق کے اعتبار سے اخص اور مورد کے اعتبار سے اعم ہے۔ پس حمد و مدح ایک طرف اور شکر ایک طرف ان میں عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہو گی ایک مادہ اجتماعی اور دو مادے افتراقی ہوں گے۔ اگر انعام کے مقابلہ زبان سے تعریف ہو تو اس صورت میں حمد و مدح و شکر متحقق ہیں اور یہ مادہ اجتماعی ہے اور اگر انعام کے مقابلہ زبان سے تعریف نہ ہو بلکہ دل یا دیگر جوارح سے ہو۔ تو اس صورت میں شکر تو متحقق ہے اور حمد و مدح نہیں اور یہ مادہ افتراقی من جہتہ الشکر ہے اور اگر بغیر انعام کے زبان سے تعریف ہو۔ تو اس صورت میں حمد و مدح متحقق ہیں اور شکر نہیں یہ دوسرا مادہ افتراقی ہے من جہتہ الحمد والمدح۔ تنبیہ۔ خطبہ میں حمد کا اعلیٰ فرد مراد ہوتا ہے اور حمد کا اعلیٰ فرد وہی ہوتا ہے جو شکر کے مجامع ہوتا ہے یعنی مادہ اجتماع۔

"لِلّٰہ"، اِس میں لام حرف جار برائے استحقاق یا اختصاص ہے اور اسم جلالت (اللہ) مذہب صحیح پر اُس ذات واجب الوجود بالذّات کا علم ہے جو تمام صفاتِ کمالیہ کو اصالۃً جامع ہے اور معبود بالحق ہے۔ پس اگر کوئی شخص یہ اعتقاد رکھے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا غیر واجب الوجود بالذّات ہے یا صفاتِ کاملہ (مثل علم قدرہ وغیر ذلک) کے ساتھ اصالۃً متصّف ہے یا معبود بالحق ہے تو وہ مشرک

ہے خاسر الدنیا والآخرہ۔ پس حقیقتِ شرک خوب سمجھ لینی چاہیئے اور اُن خاسرین لوگوں میں سے نہ ہونا چاہیے جو بغیر علم کے اہلِ اسلام پر شرک و کفر اور بدعت کا حکم کرتے ہیں نعوذ باللّٰہ العظیم منہم۔

قولہٗ ابدع۔ یہ ابداع "باب افعال"، سے ماضی مطلق کا صیغہ ہے۔ اور ابداع کا لغوی معنی ہے نو بر آوردن بیمثالی، یعنی کسی نئی چیز کو پیدا کرنا جس کی پہلے کوئی مثال موجود نہ ہو۔ اور اس کا اصطلاحی معنی ہے "ایجاد شیئ من غیر سبق مادۃ"، یعنی کسی نئی چیز کو بغیر سبق مادہ کے عدم سے وجود میں لانا۔

قولہٗ الافلاک۔ یہ فلک کی جمع ہے اور فلک کا معنی آسمان ہے۔

قولہٗ الارضین۔ یہ ارض کی جمع ہے اور ارض اسم جنس ہے جس کی اصل ارضۃ ہے کیونکہ اس کی تصغیر اریضۃ ہے جس سے اس کے اصل کا پتہ چلتا ہے۔ ترجمہ یہ ہوا۔ تمام تعریفیں اللہ تبارک و تعالیٰ کے لئے ہیں جس نے سات آسمانوں اور سات زمینوں کو بغیر سبق مادہ کے پیدا کیا ہے۔ سوال مصنّف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اللہ تبارک و تعالیٰ کی صفات کمالیۃ میں سے صفتِ "ابداع" کو کیوں اختیار فرمایا ہے؟ جواب۔ جب آسمانوں اور زمینوں کا عجیب اور محکم نظام اور حسن ترتیب پر بغیر سبق مادہ کے پیدا کرنا باوجود ان کے نہایت عظیم الجثہ ہونے کے نہایت ہی عجیب تر تھا تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اللہ تبارک و تعالیٰ کی صفاتِ کمالیۃ میں سے صفتِ ابداع کو اختیار فرمایا۔ نیز صفتِ ابداع کی بطریقہ کنایۃ باقی صفات کمالیۃ پر دلالت بھی ہے۔ سوال۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول "الذی ابدع الافلاک والارضین"، سے اللہ تعالیٰ کا صرف السّموات والارضین کا مبدع ہونا معلوم ہوتا ہے حالانکہ جس طرح اللہ تعالیٰ السّموات والارضین کا مبدع ہے اسی طرح السّموات والارضین کے درمیان میں جو مخلوق ہے اس کا مبدع بھی اللہ تبارک و تعالیٰ ہی ہے۔ جواب۔ السّموات بمنزلہ آباء کے ہیں اور الارضین بمنزلہ امہات کے اور جو کچھ ان کے درمیان ہے وہ بمنزلہ اولاد و نتائج کے ہے تو جب اللہ تعالیٰ کا السّموات والارضین کے لئے مبدع اور خالق ہونا معلوم ہو گیا تو پھر جو کچھ ان کے درمیان ہے ان کے لئے اللہ تبارک و تعالیٰ بطریق اولیٰ مبدع اور خالق ہو گا تو گویا مصنّف رحمہ اللہ تعالیٰ نے کنایۃً یوں کہا الحمد للہ الذی خلق العالم کلّہٗ۔ اور کنایۃ تصریح سے ابلغ ہوتا ہے۔ فائدہ۔ مصنّف رحمہ اللہ تعالیٰ نے السماء والارض کی بجائے الافلاک والارضین کو اختیار فرما کر اِس امر کی طرف لطیف اشارہ کیا ہے کہ جس طرح الافلاک والارضین کے حروف سات سات ہیں اسی طرح یہ خود بھی سات سات ہیں۔ اللہ تبارک و تعالیٰ نے سورۃ الطلاق میں فرمایا ہے۔ "اللہ الذی خلق سبع سمٰوٰتٍ ومن الارض مثلھن۔ ترجمہ اللہ تبارک و تعالیٰ وہ ہے جس نے سات آسمان پیدا

فرمائے اور زمین کو بھی انہی کی مانند تو اس ارشاد باری تعالیٰ سے ظاہر ہے کہ الافلاک اور الارضین میں سے ہر ایک سات عدد ہے افلاک سات اور زمینیں بھی سات ہیں۔ تفسیر ضیاء القرآن" سورۃ الطلاق" میں ہے کہ اس آیت مبارکہ کے تحت بعض مفسرین نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے ایک قول نقل کیا ہے۔ آپ نے کہا فی کل ارض آدم کآدم و نوح کنوح و نبی کنبیکم اس کے تحت علامہ ابی الحیان اندلسی بحر محیط میں لکھتے ہیں " وعن ابن عباس من روایۃ الواقدی الکذاب وھذا حدیث لا شک فی وضعہ۔ کہ یہ قول واقدی نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے اور واقدی کذاب ہے۔ اور یہ وہ حدیث ہے جس کے موضوع ہونے میں کوئی شک نہیں انتہیٰ۔ تو وہ بعض کتابیں جن کی بنیاد ہی اس اثر مذکور پر ہے اُن کی کیا اہمیت رہ جاتی ہے لہٰذا ایسی بعض کتابوں سے کلیۃً اجتناب ضروری ہے۔

قولہٗ الصَّلٰوۃ۔ یہ باب تفعیل کا اسم مصدر ہے۔ یعنی یہ تصلیہ کا اسم ہے اِس کا اصل صَلَوْۃٌ یا صَلَوَۃٌ تھا۔ معتل کے قاعدہ سے واؤ کو الف سے بدل دیا تو صلواۃ ہوگیا۔ اور صلوٰۃ کا چار معانی میں استعمال ہوتا ہے (۱) رحمت کاملہ (۲) دعاء (۳) استغفار۔ (۴) تسبیح۔ اگر صلوٰۃ کی نسبت اللہ تبارک وتعالیٰ کی طرف ہو یعنی اس کا فاعل اللہ تعالیٰ ہو تو اس کا معنی رحمت کاملہ یعنی فضل واحسان ہے اور اگر اس کی نسبت انسان کی طرف ہو تو اس کا معنی دعا یعنی طلب رحمت ہے اور اگر اس کی نسبت ملائکہ کی طرف ہو تو اس کا معنی استغفار ہے اور اگر اس کی نسبت وحوش وطیور کی طرف ہو تو اس کا معنی تسبیح ہے اور یہاں ہماری طرف سے النبی الکریم الرؤف الرحیم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم پر صلواۃ کے معنی دعاء یعنی طلبِ رحمت کے ہیں بایں طور کہ ہم رب العالمین کی بارگاہ میں دعاء مانگتے ہیں کہ اے الٰہ العالمین تری بے پایاں رحمتیں نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم پر ہمیشہ نازل ہوتیں رہیں اور آپ کی شریعت مطہّرہ اطرافِ عالم میں پھیلے اور روز قیامت تک باقی رہے اور آخرت میں عاصیوں کے حق میں آپ کی شفاعت کو شرفِ قبولیت عطاء ہو اور آپ مقام محمود اور وسیلہ پر فائز رہیں اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے درجات کو الیٰ مالا نہایتہ لہٗ رفعت وبلندی حاصل رہے آمین۔

قولہٗ نبیًا۔ نبیؐ" بروزن فعیل" صیغہ صفت مشبّہ ہے اس کے مصدر میں دو قول ہیں اوّل یہ ہے کہ نبی" کا مصدر نباءٌ یا نبوۃٌ" مھموز اللام ہے جس کا معنی ہے اللہ تعالیٰ کے الہام سے غیب کی خبریں بتانا۔ آئندہ کی پیشگوئی کرنا۔ اور حضرت الامام الفقیہ القاضی الحافظ ابا الفضل عیاض رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے اپنی کتاب" الشفا" میں نبوۃ کی تفسیر بایں طور فرمائی ہے۔ ھی الاطلاع علی الغیب۔ اس قول اوّل پر نبی" کی اصل نبیٔ" بروزن فعیلٌ ہے خطیئۃ کے قاعدہ کی رُو سے اس کا ہمزہ یا سے بدل دیا اور پھر یا کا یا میں ادغام کیا تو نبیّ" ہوگیا۔

اب اس میں دو احتمال ہیں (۱) نبیٔ" بروزن فعیل" بمعنی اسم فاعل ہو تو اس کا معنی مخبر عن الغیب ہے اور المنجد میں ہے النبیّ المخبر عن الغیب۔ یعنی نبی کا معنی ہے غیب کی خبریں بتانے والا۔ آئندہ کی سچی پیشگوئی کرنے والا۔ اب نبی کی وجہ تسمیہ بالکل ظاہر ہے کہ نبی کو نبی اس لئے کہتے ہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کے الہام واطلاع سے غیب کی خبریں بتاتا ہے اور اللہ تعالیٰ کے بندوں کو احکام شرع سے باخبر کرتا ہے۔ اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ نبیٔ" بروزن فعیل بمعنی اسم مفعول ہو تو اس کا معنی المخبر عن الغیب ہوگا یعنی اللہ تعالیٰ سے غیب کی خبر دیا گیا اس احتمال پر نبی کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ نبی کو نبی اس لئے کہتے ہیں کہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے غیب کی خبریں دیا گیا ہے۔ قول ثانی یہ ہے کہ نبی" کا مصدر نبوٌ" یا نبوۃ" ناقص واوی ہے جسکا معنی ارتفاع ہے اِس قول پر نبی" کی اصل نبیو بروزن فعیلٌ ہے تو" سید" کے قاعدہ کی رو سے واؤ کو یا سے بدل دیا اور پھر یا کو یا میں ادغام کیا تو نبیٌّ" ہوگیا۔ اب اس میں دو احتمال ہیں یہ لازمی ہوگا یا متعدی اگر لازمی ہو تو پھر اس صورت پر نبی کا معنی مرتفع بکسر الفاء ہے یعنی بلند ہونے والا یعنی نبی" بروزن فعیل بمعنی اسم فاعل ہے۔ تو اس احتمال پر نبی کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ نبی کو نبی اس لئے کہتے ہیں کہ وہ تمام مخلوقِ خدا سے بلند اور رفعت والا ہوتا ہے۔ دوسرا احتمال یہ تھا کہ یہ متعدی ہو تو اس احتمال پر پھر دو صورتیں ہیں (۱) نبی" بروزن فعیل بمعنی اسم فاعل ہو یا نبی" بروزن فعیل بمعنی اسم مفعول ہو پہلی صورت پر نبی" بمعنی رافع یعنی بلند کرنے والا ہوگا۔ تو پھر نبی کو نبی اس لئے کہتے ہیں کہ یہ بھی اپنے متبعین اور اپنے فرمانبرداروں کے درجات کو بلند کرتا ہے۔ اور اگر نبی بروزن فعیل بمعنی اسم مفعول ہو تو نبی بمعنی مرفوع ہوگا یعنی بلند کیا گیا اور نبی کو نبی اس لئے کہتے ہیں کہ اس کو بھی تمام مخلوقِ خدا سے بلند کیا گیا ہوتا ہے۔ یہ بیان تو لفظِ "نبی" کے مشتق ہونے کی صورت پر تھا۔ بعض نے "نبی" کو جامد کہا ہے تو اِس صورت پر نبی بمعنی طریق واضح ہوگا۔ علاّمہ الخلخالی سے منقول ہے کہ النبی بمعنی الطریق الواضح ہے یعنی روشن راستہ۔ تو اس صورت پر وجہ تسمیہ یہ ہے کہ نبی بھی حق تک پہنچانے کا راستہ اور وسیلہ ہوتا ہے اس لئے نبی کو نبی کہتے ہیں۔ فائدہ۔ علماء کرام کا اس بارے اختلاف ہے کہ آیا نبی ورسول کا ایک معنی ہے یا دو علیحدہ علیحدہ معنی ہیں۔ اس بارے الشفا للقاضی عیاض رحمہ اللہ تعالیٰ میں تین قول مذکور ہیں۔ قول اوّل یہ ہے کہ نبی ورسول دونوں کا ایک ہی معنی ہے جس کا اصل انبأ بمعنی اخبار یعنی خبر دینا ہے۔ اِس قول کے قائلین کا استدلال اللہ تعالیٰ کے اِس ارشاد مبارک سے ہے "وما ارسلنا قبلك من رسول ولا نبی الایۃ۔ ترجمہ اور اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہم نے آپ سے پہلے جتنے نبی اور رسول بھیجے الیٰ آخرہ۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ اس آیت مبارکہ میں اللہ تبارک وتعالیٰ نے نبی ورسول دونوں کے لئے معًا ارسال کو ثابت کیا ہے جس سے یہ امر عیاں ہے کہ ہر رسول نبی ہوتا ہے اور ہر نبی رسول ہوتا ہے۔ قول ثانی یہ ہے کہ نبی ورسول میں عموم

خصوص من وجہ کی نسبت ہے کیونکہ نبی ورسول دونوں اُس نبوۃ میں جمع ہو جاتے ہیں جس کی تعبیریوں کی گئی ہے النبوۃ هی الاطلاع علی الغیب والاعلام بخواص النبوۃ۔ یعنی نبوت وہ غیب پر اطلاع اور خصوصیاتِ نبوّت کا اعلام ہے۔ تو یہ مادہ اجتماع ہے۔ اور رسول کے لئے وہ رسالت ملحوظ ہوتی ہے جس کی تعبیر یہ ہے "وھو الامر بالانذار والاعلام"، کہ ارسال وہ ہے جس میں ڈرانے اور خبردار کرنے کا حکم ہو تو یہ مادہ افتراقی من جہۃ الرسول ہے۔ اور چونکہ نبی میں وہ رسالت ملحوظ نہیں جس میں ڈرانے اور اعلام کا حکم ہو تو یہ مادہ افتراقی من جہۃ النبی ہے۔ ان کا استدلال بھی اُسی آیت مبارکہ سے ہے بایں طور کہ اس آیت مبارکہ میں نبی ورسول دونوں کو دو علیحدہ علیحدہ اسموں کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے اگر یہ دونوں ایک ہی شئی ہوں تو یہ تکرار ہوگا اور کلام بلیغ میں تکرار کوئی مستحسن امر نہیں ہے تو انہوں نے آیت مبارکہ کے یہ معنی بیان کئے ہیں۔ اے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم ہم نے آپ سے پہلے جتنے رسول اُمت کی طرف بھیجے یا جتنے نبی اُمت کی طرف بھیجے الخ اور بعض نے رسول میں تعمیم اس طرح بیان کی ہے کہ رسول کا اطلاق ملائکہ پر بھی ہوتا ہے بخلاف نبی کے۔ قول ثالث۔ جمہور علماء کا ہے وہ فرماتے ہیں کہ نبی ورسول کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ النبی اعم اور الرسول اخص ہے کیونکہ نبی کی تعریف ہے۔ ھو انسان بعثہ اللہ تعالیٰ الی الخلق لتبلیغ الاحکام یعنی نبی اُس انسان کو کہتے ہیں جس کو اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی طرف اپنے احکام کی تبلیغ کے لئے بھیجا ہو عام ازیں کہ وہ صاحب کتاب ہو یا نہ ہو۔ اور رسول کی تعریف یہ ہے۔ ھو انسان بعثہ اللہ تعالیٰ الی الخلق لتبلیغ الاحکام وانزل علیہ الکتاب۔ یعنی رسول اُس انسان کو کہتے ہیں جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوق کی طرف اپنے احکام کی تبلیغ کے لئے بھیجا ہو اور اُس پر کتاب نازل فرمائی ہو یعنی نئی کتاب اور نئی شریعت لے کر آئے۔ اس سے یہ امر ظاہر ہے کہ ہر رسول نبی ضرور ہوتا ہے اور یہ ضروری نہیں کہ ہر نبی رسول بھی ہو۔

تنبیہ: چونکہ مندرجہ بالا نبی ورسول کی تعریفوں پر اشکالات وارد ہوتے تھے (گو اُن کے ازالہ کی حتی الوسع کوشش کی گئی ہے جن کا بیان مطوّلات میں ہے) اس لئے علامہ محمد رحمی بن عبداللہ الاکینی الرومی نے اپنے حاشیہ "العقد النامی علی الجامی" میں فرمایا ہے: فالاصوب فی وجہ الفرق بینھما ان النبی من اوحی الیہ ولو فی النوم سواء امر بتبلیغ الاحکام اولم یؤمر۔ والرسول من اوحی الیہ امر بہ بکتاب لہٗ وشریعۃ مستقلۃ او بکتاب من تقدّمہٗ وشریعتہ۔ یعنی اصوب یہ ہے کہ نبی ورسول میں فرق اس طرح بیان کیا جائے کہ نبی وہ ہوتا ہے جس کی طرف وحی اترے اگرچہ نوم میں خواہ وہ تبلیغ احکام کے ساتھ مامور ہو یا نہ ہو۔ اور رسول وہ ہوتا ہے جس کی طرف وحی اُترے اور وہ تبلیغ احکام کے ساتھ مامور ہو اپنی کتاب اور شریعت مستقلہ کے ساتھ یا اپنے سے پہلے کی کتاب وشریعت کے ساتھ : ہٰذا

وآدم بین الماء والطّین۔ اس میں حضور پُرنور صلی اللہ علیہ وعلیٰ آلہٖ وسلّم کے اُس ارشاد مبارک کی طرف تلمیح ہے جب آپ صلی اللہ علیہ وعلیٰ آلہٖ وسلّم سے سوال کیا گیا کہ آپ کب سے نبی ہیں تو آپ صلّی اللہ علیہ وعلیٰ آلہٖ وسلم نے ارشاد فرمایا کنت نبیًّا وآدم بین الرّوح والجسد رواہ الحاکم وابن الحبان واللفظ للترمذی۔ تو متن کا ترجمہ یہ ہوا۔ اور اللہ تعالیٰ کی رحمت کاملہ نازل ہو اُس ذات مقدّسہ پر جو نبی ہو چکے تھے حالانکہ آدم پانی اور مٹی کے درمیان تھے۔ یعنی حضرت آدم علیٰ نبیّنا وعلیہ الصّلوٰۃ والسلام ابھی پیدا ہی نہیں ہوئے تھے۔

سوال مصنّف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اللہ تبارک وتعالیٰ کی حمد کے بعد نبی کریم صلّی اللہ علیہ وعلیٰ آلہٖ وسلم پر صلوٰۃ کا ذکر کیوں کیا ہے؟ جواب اللہ تعالیٰ کی تحمید کے بعد تصلیہ کے ذکر کی چند وجوہ ہیں۔ الاوّل حدیث شریف ہے کل امر ذی بال لایبدا فیہ بحمد اللہ والصلوٰۃ علیّ فھو اقطع رواہ ابو موسٰی المدینی (النبراس)، ترجمہ حضور پُرنور صلی اللہ علیہ وعلیٰ آلہٖ وسلّم نے ارشاد فرمایا کہ جس امر ذی شان کو اللہ تعالیٰ کی حمد اور مجھ پر درود پاک سے شروع نہ کیا جائے وہ بے برکت ہوتا ہے اور تصنیف وتالیف بھی ایک اہم امر ہے تو مصنّف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اِس حدیث شریف پر عمل کرتے ہوئے تحمید کے بعد تصلیہ کا ذکر کیا ہے تاکہ مصنّف رحمہ اللہ تعالیٰ کی یہ تصنیف بے برکت ہونے سے محفوظ رہے۔ الثّانی خطبات میں اللہ تبارک وتعالیٰ کے ذکر کے بعد حضور پرنور شافع یوم النشور کا ذکر کرنا یہ سُنّت ماثورہ عن النبی صلی اللہ علیہ وعلیٰ آلہٖ وسلّم والسلف ہے تو مصنّف رحمہ اللہ تعالیٰ اسی سُنّت پر عمل پیرا ہیں۔ الثالث چونکہ تصنیف وتالیف امور مہمّہ اور امور عظیمہ میں سے ایک اہم اور اعظم امر ہے اس کے لئے کسی مفتاح کی ضرورت ہے جس سے امر تصنیف سہل ہو جائے اور صلوٰۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وعلیٰ آلہٖ وسلّم سے بڑے بڑے مشکل کام آسان ہو جاتے ہیں (جیسا کہ حدیث شریف اور صلحاء اُمت کے تجربات سے ثابت ہے) تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے تحمید کے بعد تصلیہ کا ذکر کرکے اپنے امر تصنیف میں سہولت اور آسانی پیدا کی ہے۔ الرّابع حدیث شریف ہے: من صلّی علیّ فی کتاب لم تزل الملائکہ تستغفر لہٗ مادام اسمی فی الکتاب۔ ترجمہ۔ حضور پُرنور صلّی اللہ علیہ وعلیٰ آلہٖ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جو شخص کسی کتاب میں مجھ پر درود پاک پڑھتا ہے جب تک میرا نام اُس کتاب میں مرقوم رہتا ہے فرشتے اُس کے لئے استغفار کرتے رہتے ہیں اس لئے مصنّف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اللہ تعالیٰ کی حمد بیان کرنے کے بعد نبی کریم صلّی اللہ علیہ وعلیٰ آلہٖ وسلّم پر درود پاک پڑھا اور لکھا ہے۔ (تنبیہ۔ ھذا الحدیث وان کان ضعیف الاسناد لکن الحدیث الضعیف یعمل بہ فی الفضائل) الخامس اللہ تعالیٰ کی ذات مقدسہ مبداء فیاض ہے۔ مسائل علمیّہ کا فیضان بھی اسی کی طرف سے ہوتا ہے اور مصنف

رحمہ اللہ تعالیٰ اِس فیضان کا اکتساب کرنے والے ہیں اور افادہ و استفادہ کے لئے ضروری ہے کہ مفیض اور مستفیض کے درمیان کوئی مناسبت ہو جبکہ اللہ تعالیٰ نہایت ہی تقدّس اور تنزّہ میں ہے اور نفسِ انسانی کدورۃ اور پستی میں ہے تو افادہ اور استفادہ کیسے ہو سکتا ہے۔ لہٰذا مبدأ فیاض سے فیضان کے اکتساب کے لئے واسطہ ذو جہتین (جہۃ تجرّد[1] و نورانیت وجہۃ بشریت[2]) کا ہونا ضروری ہوا جو جہۃ تجرّد و نورانیّت سے فیض حاصل کرے اور جہۃ بشریّت سے مخلوقِ خدا کو فیضیاب کرے اور وہ واسطہ ذات سیّد المرسلین و خلیفۃ اللہ فی العالمین حضرت محمد مصطفےٰ احمد مجتبیٰ صلی اللہ علیہ وعلیٰ آلہٖ وسلّم ہیں کیونکہ آپ ہی تجلّیٔ اوّل و نور کامل ہیں جیسا کہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے فرمایا قد جاءکم من اللہ نور وکتاب مبین۔ اور آپ صلّی اللہ علیہ وعلیٰ آلہٖ وسلّم کی ذات مقدّسہ ادناس بشریّت سے منزّہ ہے تو آپ جہۃ تجرّد و نورانیّت سے مبدا فیاض سے اکتساب فیض کرتے ہیں اور جہۃ بشریّت (اِی صورت بشریّت) سے مخلوقِ خدا کو فیضیاب فرماتے ہیں جیسا کہ آپ صلّی اللہ علیہ وعلیٰ آلہٖ وسلّم کا ارشاد گرامی ہے انّما انا قاسم واللہ یعطی (رواہ البخاری) اللہ تبارک وتعالیٰ عطا فرماتے ہیں اور میں تقسیم کرتا ہوں۔

~ اِدھر اللہ سے واصل اُدھر مخلوق میں شامل ٭ خواص اس برزخ کبریٰ میں تھا حرف مشدّد کا ٭ اس لئے مصنّف رحمہ اللہ تعالیٰ نے حضور پُر نور شافع یوم النشور صلّی اللہ علیہ وعلیٰ آلہٖ وسلّم کا شکریہ ادا کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ کی حمد کے بعد آپ صلّی اللہ علیہ وعلیٰ آلہٖ وسلّم پر درود پاک پڑھا کیونکہ اللہ تعالیٰ سے مقاصد و مآرب کے حصول کے لئے آپ صلّی اللہ علیہ وعلیٰ آلہٖ وسلّم کی ذات مقدّسہ وسیلہ و واسطہ ہے۔

قولہ وعلیٰ آلہٖ واصحابہٖ اجمعین۔ چونکہ آل پاک اور صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین۔ حضور پُر نور صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وعلیٰ آلہٖ وسلم منبع المعارف والعلوم سے ہم تک کمالاتِ علمیّہ وعملیّہ کے وصول کے وسائط ہیں اِس لئے مصنّف رحمہ اللہ تعالیٰ نے ان کا شکریہ ادا کرنے کے لئے دعا کرتے ہوئے کہا وعلیٰ آلہٖ واصحابہ اجمعین۔ ترجمہ۔ اور اللہ تعالیٰ کی رحمتِ کاملہ نازل ہو آپ صلّی اللہ علیہ وعلیٰ آلہٖ وسلم کی تمام آلِ پاک اور تمام صحابہ کرام پر۔ "آل" اسم جمع ہے۔ مشہور یہ ہے کہ آل کا اصل اھل ہے بایں دلیل کہ اس کی تصغیر اُھَیل آتی ہے اور تصغیر اسماء کو اُن کے اصل کی طرف رد کر دیتی ہے۔ پھر کثرتِ استعمال کی وجہ سے تخفیفًا ھا کو ہمزہ سے بدل دیا پھر اُس کے قاعدہ کی رُو سے آل ہو گیا اور امام کسائی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ آل کا اصل اول ہے کیونکہ آپ کہتے ہیں کہ میں نے ایک فصیح اعرابی کو آل کی تصغیر میں اُوَیل اور اھل کی تصغیر میں اُھَیل کہتے ہوئے سُنا ہے۔ آل اور اھل میں چند وجوہ سے فرق ہے۔ الاوّل۔ آل کا مضاف الیہ غیر ذوی العقول نہیں ہوتا پس اس طرح

نہیں کہا جاتا آل البیت۔ آل المصر۔ آل الاسلام بخلاف اھل کے کہ اس کے مضاف الیہ کا غیر ذوی العقول ہونا صحیح ہے لہٰذا اھل البیت۔ اھل المصر۔ اھل الاسلام کہنا درست ہے۔ الثّانی آل کا مضاف الیہ صرف صاحب شرافت ہی ہوگا خواہ وہ شرافت دو جہانی ہو جیسے آل سیّد المرسلین صلّی اللہ علیہ وعلیٰ آلہٖ وسلّم یا فقط دنیوی ہو جیسے آل فرعون لہٰذا آل حجام کہنا درست نہیں ہے اور اھل حجام درست ہے۔ الثّالث آل کی اضافت اللہ تعالیٰ کی طرف نہیں ہوتی پس آل اللہ کہنا درست نہیں ہوگا بخلاف اھل کے کہ اس کی اضافت اللہ تعالیٰ کی طرف درست ہے لہٰذا اھل اللہ کہا جاتا ہے۔ الرّابع آل کا مضاف الیہ صرف مذکر ہی ہوگا۔ بخلاف اھل کے کہ اس کا مضاف الیہ مذکر و مؤنث دونوں کو عام ہے لہٰذا آل فاطمہ کہنا درست نہیں اور اھل فاطمہ کہنا درست ہے۔

اس مقام پر ایک مشہور اعتراض ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ مصنّف رحمہ اللہ تعالیٰ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وعلیٰ آلہٖ وسلّم اور آپ صلّی اللہ علیہ وعلیٰ آلہٖ وسلّم کی آل پاک کے درمیان لفظ علیٰ کو ذکر کر کے حدیث شریف کی مخالفت کی ہے کیونکہ حضور صلّی اللہ علیہ وعلیٰ آلہٖ وسلّم کا ارشاد ہے۔ من فصل بینی وبین آلی بعلی فعلیہ کذا وکذا۔ یعنی جس نے میرے اور میری آل کے درمیان کلمہ علیٰ کے ساتھ فصل کیا اُس پر ایسا ایسا ہے۔

اِس اعتراض کا جواب چند وجوہ سے ہے۔ الاوّل حضرت العلاّمہ علی القاری رحمہ اللہ الباری فرماتے ہیں کہ یہ قول "من فصل بینی وبین آلی بعلی فعلیہ کذا وکذا" باطل ہے اس کی کوئی اصل نہیں ہے بلکہ یہ فرقہ شیعہ کی مفتریات (گھڑی ہوئی باتوں) سے ہے۔ الثّانی برتقدیر تسلیم ہم کہتے ہیں کہ حدیث شریف کا مطلب یہ ہے کہ حضور پُر نور صلّی اللہ علیہ وعلیٰ آلہٖ وسلّم نے فرمایا ہے کہ جس نے میرے اور میری آل کے درمیان کلمہ علیٰ کے ساتھ فرق کیا بایں طور کہ مجھ پر صلوٰۃ و سلام کے وقت میرے نام کے ساتھ کلمہ علیٰ کو ذکر کرے اور میری آل کے ساتھ کلمہ علیٰ کو ذکر نہ کرے اس پر ایسا ایسا ہے کیونکہ ارسال کلمہ علیٰ تاکید کا فائدہ دیتا ہے اور اِس کے ترک سے وہ تاکید فوت ہو جاتی اور اس معنیٰ پر دلیل یہ ہے کہ صحیح روایت میں مذکور ہے کہ حضرت کعب رضی اللہ عنہ بن عجرہ فرماتے ہیں کہ ہم نے یعنی صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے بارگاہِ رسالت میں عرض کیا کہ اے رسولِ خدا ہم کس طرح آپ پر درود بھیجیں تو آپ صلی اللہ علیہ وعلیٰ آلہٖ وسلّم نے فرمایا۔ قولوا اللّٰھم صلّ علیٰ محمّدٍ وعلیٰ آل محمدٍ الی آخر الحدیث۔ تو اس سے ثابت ہوا کہ نبی کریم صلّی اللہ علیہ وعلیٰ آلہٖ وسلّم اور آپ صلّی اللہ علیہ وعلیٰ آلہٖ وسلّم کی آل پاک کے درمیان کلمہ علیٰ سے فرق کرنا ممنوع ہے لہٰذا جب حضور صلّی اللہ علیہ وعلیٰ آلہٖ وسلّم کے ذکر کے وقت کلمہ علیٰ کو ذکر کیا

جائے تو آلِ پاک کے ذکر کے ساتھ بھی کلمہ علیٰ کو ذکر کیا جائے جیسا کہ حدیث شریف میں وارد ہے اور کلمہ علیٰ کو ترک نہ کیا جائے۔

الثّالث۔ حدیث مذکور میں کلمہ علیٰ مشدد الیاء ہے اور اس حدیث کا معنی یہ ہے کہ وہ شخص جس نے یہ گمان کیا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی اولاد۔ آل نبی صلی اللہ علیہ وعلیٰ آلہٖ وسلّم نہیں ہے اور میرے اور میری آل کے درمیان حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ساتھ فصل وجدائی کی (جیسا کہ خوارج کہتے ہیں) پس اُس پر ایسا ایسا ہے۔

جس آل پر درود پاک پڑھا گیا ہے اُس کے مصداق میں چند اقوال ہیں (۱) بنو ہاشم (۲) آپ صلّی اللہ علیہ وعلیٰ آلہٖ وسلم کے ازواج مطہرات اور اولاد پاک (۳) آپ صلّی اللہ علیہ وعلیٰ آلہٖ وسلّم کے اتباع۔ اگر تیسرا قول مراد لیا جائے تو پھر اس کے بعد اصحاب کا ذکر التخصیص بعد التعمیم کے قبیل سے ہوگا۔

قولہٗ **اصحاب**۔ یہ صاحب کی جمع ہے جیسے اطہار طاہر کی جمع ہے جیسا کہ سیبویہ نے تصریح کی ہے اور العلّامہ مسعود بن عمر الملقّب بسعد الدین التفتازانی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے شرح کشاف میں اپنے خیال کا اظہار کرتے ہوئے کہا ہے کہ فاعل کی جمع افعال کے وزن پر ثابت نہیں بلکہ اصحاب صحِب بکسر الحاء کی جمع ہے جو کہ صاحب کا مخفّف ہے یا صَحْب بسکون ہا کی جمع ہے جیسے انہار نہر کی جمع ہے (جیسے افقار نمر کی جمع ہے) اور اِس صورت پر اس کے مفرد کی جگہ لفظ الصحابی کا استعمال ہوتا ہے اور الصحابی بالفتح یہ الصحابہ کی طرف منسوب ہے اور الصحابہ یہ مصدر بمعنی الصحبۃ ہے مگر اس کا استعمال الاصحاب کے معنی میں ہوتا ہے اور محدّثین کے نزدیک صحابی وہ ہے جس نے ایمان کی حالت میں نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وعلیٰ آلہٖ وسلّم نے اُسے دیکھا ہو اور اُس کا ایمان پر ہی خاتمہ ہوا ہو خواہ وہ انسان ہو یا جن۔

وبعد فھذہٖ عدّۃ فصول فی علم المیزان لابدّ من حفظھا وضبطھا لمن اراد ان یتذکر من اولی الاذھان وعلی اللہ التوکّل وھو المستعان

تقریر۔ مصنّف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے علمِ منطق کے طالبین کو اس رسالہ سہلہ نافعہ کے حفظ وضبط کرنے کی ترغیب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ امورِ ثلاثہ (یعنی تسمیہ وتحمید وصلوٰۃ) کے بعد پس یہ (یعنی مسائل مرتّبہ حاضرہ ذہنیہ مصنّف رحمہ اللہ) چند فصول علم منطق میں ہیں ان کا حفظ وضبط کرنا اُس شخص کے لئے ضروری ہے جو اولی الاذہان سے یاد کرنے کا ارادہ رکھتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ ہی پر توکّل یعنی تکیہ واعتماد ہے اور اسی سے مدد مطلوب ہے۔

ابحاث۔ قولہٗ وبعد۔ یہ ظروفِ زمانیہ سے ہے اس کو ظرفِ مکان کے لئے مستعار لیا گیا ہے اس کا استعمال تین طریقہ سے ہوتا ہے (۱) اس کا مضاف الیہ مذکور ہوگا (۲) یا اس کا مضاف الیہ محذوف نسیًا منسیًا ہوگا یعنی نہ عبارت میں ہوگا اور نہ نیّت میں (۳) یا اس کا مضاف الیہ محذوف منوی ہوگا یعنی عبارت میں نہیں ہوگا اور نیّت میں ہوگا، یہ (بعد) پہلے دونوں طریقوں پر معرب ہوگا اور تیسرے طریقہ پر مبنی علی الضم ہوگا اور یہاں چونکہ اِس کا مضاف الیہ محذوف منوی ہے (یعنی تسمیہ وحمد وصلوٰۃ) لہٰذا یہ مبنی علی الضم ہوگا۔

قولہٗ **فھذہٖ**۔ اِس مقام پر یہ مشہور بحث ہے کہ اما بعد کے بعد جو فاء ہوتی ہے اُس کو لفظ امّا کے جواب میں لایا جاتا ہے اور یہاں تو لفظ امّا مذکور ہی نہیں تو یہ فاء کیسی ہے۔

جواب۔ اس اشکال کا چند وجوہ سے جواب ہے۔ **الاوّل**۔ یہ فاء توہّم امّا کی بنا پر ہے اور توہم امّا کا معنی یہ ہے کہ چونکہ خطبات میں اِس مقام پر لفظ امّا کو کثرت سے ذکر کیا جاتا ہے اور یہاں یہ مذکور نہیں ہے لہٰذا غیر مذکور کو مذکور گمان کر کے فاء کو لایا گیا۔ الثانی یہ فاء تقدیرِ امّا کی بنا پر ہے یعنی واؤ کے بعد لفظِ امّا مقدرہ ہے فاء کو اِس کے جواب میں لایا گیا ہے۔

الثالث۔ یہاں واؤ۔ امّا کے قائم مقام ہے یعنی لفظِ امّا کو حذف کیا گیا اور اس کے عوض واؤ لے آئے پس یہ واؤ عطف کے لئے نہیں بلکہ امّا کے معنی میں ہے اس وجہ سے فاء کو لایا گیا۔ الرابع۔ یہ فاء زائدہ ہے اِس کو اس امر پر تنبیہ کرنے کے لئے لایا گیا ہے کہ کلمہ بعدَ اپنے مابعد کی طرف مضاف نہیں ہے بلکہ اس کا مضاف الیہ محذوف منوی ہے اور یہ مبنی علی الضم ہے۔

الخامس۔ یہاں ظرف۔ لمّا الشرطیہ کے قائم مقام ہے اِس وجہ سے فاء کو لایا گیا ہے پس معنی یہ ہوگا لمّا سمّینا وحمدنا وصلّینا فھذہٖ الخ۔
بعدہٗ

السادس - یہ فاء تعلیل کے لئے ہے تقریر عبارت یہ ہے واحضر بعد التسمیۃ والحمد والصلوٰۃ ماسیاتی فہذہ الخ
السابع - یہاں ظرف (بعد) شرط کے قائم مقام ہے اس لئے اس کے جواب میں فاء کو لایا گیا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد مبارک میں ہے "واذلم یھتدوا بہ فسیقولون ھذا الایۃ" ان مندرجہ بالا وجوہ میں سے وجہ سابع کو حضرت العلامہ فخر علماء پنجاب مولانا عبدالحکیم سیالکوٹی رحمۃ اللہ علیہ نے اظہر اور اولیٰ قرار دیا ہے جس کا تفصیلی بیان آپ کے "الحاشیہ علی تفسیر البیضاوی" اور "الحاشیہ علی الخیالی" میں موجود ہے۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول فہذہ میں ہا حرف تنبیہ ہے اور ذہ اسم اشارہ مؤنث ہے اور اسم اشارہ کا مشار الیہ وہ مسائل مرتبہ ہیں جو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے ذہن میں حاضر و موجود ہیں خواہ خطبہ الحاقیہ ہو یا ابتدائیہ۔

قولہ عدّۃ عدۃ بتشدید الدال ہے اس کا معنی "جماعت" "چند" ہے کہا جاتا ہے عندی عدّۃ کتب۔ میرے پاس چند کتابیں ہیں۔

قولہ من اُولی الاذھان - یہ لمن اراد کا بیان ہے پس اولی الافھان سے مراد تلامذہ ہیں یا من اولی الاذھان "یتذکر" کے متعلق ہے اور یتذکر اخذ اور تعلّم کے معنی کو متضمن ہے اب من سے مراد متعلّم اور اُولی الاذھان سے مراد اُساتذہ ہیں اور "الاذھان" ذہن کی جمع ہے اور ذہن انسان کی اُس قوّت کو کہتے ہیں جس میں اشیاء کی صورتیں حاصل ہوتی ہیں جیسا کہ آئینہ میں فرق یہ ہے کہ آئینہ میں صرف اُن اشیاء کی صورتیں حاصل ہوتی ہیں جو نظر آسکیں اور ذہن میں مبصرات و محسوسات اور تمام معقولات کی صورتیں حاصل ہو سکتی ہیں اور اسی قوّت کو قوت دراکہ اور قوّت مدرکہ بھی کہتے ہیں اور کبھی اس کو عقل اور نفس سے بھی تعبیر کرتے ہیں پہلی صورت (یعنی جب "من اُولی الاذھان" لمن اراد کا بیان ہو) پر ترجمہ یہ ہوگا۔ اور امور ثلاثہ (یعنی تسمیہ و حمد و صلوٰۃ) کے بعد پس یہ (یعنی مسائل مرتبہ حاضرہ ذہن) چند فصول علم منطق میں ہیں کہ ان کا حفظ و ضبط کرنا اُس شخص کے لئے ضروری ہے جو اولی الاذھان (ذہین لوگوں سے) سے ہے اور یاد کرنے کا ارادہ رکھتا ہے اور اللہ تعالیٰ ہی پر توکل تکیہ و اعتماد ہے اور اُس سے مدد مطلوب ہے اور دوسری صورت (یعنی جب "من اولی الاذھان" یتذکر کے متعلق ہو) پہ ترجمہ یہ ہوگا۔ اور امور ثلاثہ کے بعد پس یہ چند فصول علم منطق میں ہیں کہ ان کا حفظ و ضبط کرنا اُس شخص کے لئے ضروری ہے جو یاد کرنے کا ارادہ رکھتا ہے۔ درانحالیکہ وہ سیکھنے والا ہے۔ اولی الاذھان سے اور اللہ تعالیٰ پر ہی توکل یعنی تکیہ و اعتماد ہے اور اسی سے مدد مطلوب ہے۔

قولہ وعلی اللہ التوکّل وھو المستعان - اس میں ظرف کو افادہ حصر کے لئے مقدم کیا گیا ہے کیونکہ درحقیقت توکّل صرف اللہ تعالیٰ پر ہو سکتا ہے اور غیر اللہ پر اعتماد زُور اور ضلال ہے۔ باقی انبیاء کرام اور اولیاء اللہ سے استمداد و استعانت دراصل اللہ تعالیٰ سے ہی استعانت و استمداد ہے کیونکہ یہ مظاہر عون الٰہی ہیں جیسا کہ تسمیہ کے بیان میں گذرا۔

مقدمہ - اعلم ان العلم یطلق علی معانٍ احدھا حصول صورۃ الشئ فی العقل ثانیھا الصّورۃ الحاصلۃ من الشئ عند العقل ثالثھا الحاضر عند المدرک رابعا قبول النفس لتلک الصّورۃ خامسھا الاضافۃ الحاصلۃ بین العالم والعلوم۔

تقریر - اس امر پر تو تمام کا اتفاق ہے کہ علم جو حقیقۃً منشاء انکشاف کا نام ہے وہ تصور بھی ہوتا ہے اور تصدیق بھی بدیہی بھی اور نظری بھی کاسب بھی اور مکتسب بھی اور المطابقۃ مع المعلوم واللامطابقۃ معہٗ کے ساتھ متصف بھی ہوتا ہے لیکن اس کی تعیین میں بڑا اختلاف ہے جس کے نتیجہ میں تیرہ (۱۳) مذہب ہو گئے ہیں ان میں سے چھ مذہب مشہور ہیں جن میں سے پانچ مذاہب کا ذکر کرتے ہوئے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ علیہ نے فرمایا "اعلم ان العلم الخ" کہ علم کا اطلاق چند معانی پر ہوتا ہے۔ اوّل (۱) علم وہ شئ کی صورت کا عقل (قوّت مدرکہ) میں حاصل ہونا ہے۔ دوّم (۲) علم وہ صورت ہے جو عقل کے نزدیک شئ سے حاصل ہونے والی ہے۔ سوّم (۳) علم وہ شئ ہے جو مدرک کے نزدیک حاضر ہے۔ چہارم (۴) علم وہ نفس کا اس صورت کو قبول کرنا ہے۔ پنجم (۵) علم وہ اضافت ہے جو عالم اور معلوم کے درمیان حاصل ہے اور معنی ششم (۶) (جو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے ذکر نہیں فرمایا) یہ ہے کہ علم حالیۃ ادراکیہ کا نام ہے جس کو فارسی میں دانش کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے۔

ابحاث - قولہ "مقدّمہ" اس مقام پر چند ضروری ابحاث ہیں الاوّل "مقدّمہ" بکسر الدال ہے یا بفتح الدال؟ جواب کی تقریر سے پہلے تمہیداً یہ امر ذہن نشین رہے کہ "مقدّمہ" قدم سے مشتق ہے اور قدم کبھی لازمی استعمال کیا جاتا ہے یعنی قدم بمعنی تقدّم۔ تفعیل بمعنی تفعّل جیسے اللہ تبارک و تعالیٰ کے اس ارشاد مبارک میں ہے یٰایھا الذین آمنوا لاتقدموا بین یدی اللہ ورسولہ۔ ترجمہ - اے ایمان والو اللہ تعالیٰ اور اُس کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے آگے نہ بڑھو اور کبھی متعدی استعمال کیا جاتا ہے جیسے اس شعر میں ہے ؎ قدّم لنفسک قبل موتک صالحاً ؛ واعمل فلیس الی الخلود سبیل
ترجمہ :- اپنے مرنے سے پہلے اپنے نفس کے لئے نیکی آگے بھیج اور اچھے عمل کر کیونکہ دنیا میں ہمیشہ رہنے کا کوئی راستہ نہیں ہے۔ اور

قدم فعل لازم سے اسم فاعل "مقدِّمہ" ہے یعنی ذاتِ متقدمہ پھر لفظ مقدمہ کو لشکر کے ہراول دستہ کے لئے اسم قرار دے دیا گیا پس اس میں تا وصفیت سے اسمیت کی طرف نقل کرنے کی بناء پر ہے پھر لفظ مقدمہ کو مقدمۃ الجیش (وہ جماعت جو لشکر کے آگے آگے چلے) سے مقدمۃ العلم یا مقدمۃ الکتاب کے لئے نقل کر لیا گیا اور وجہ مناسبت یہ ہے کہ جس طرح مقدمۃ الجیش۔ لشکر کے آگے آگے ہوتا ہے اسی طرح مقدمۃ العلم اور مقدمۃ الکتاب ابتداء میں اور مقاصد سے پہلے ہوتا ہے تو اس نقل کی صورت میں مقدمۃ العلم اور مقدمۃ الکتاب پر لفظ مقدمہ کا اطلاق حقیقی ہوگا اور اگر لفظ مقدمہ کو مقدمۃ الجیش سے مقدمۃ العلم یا مقدمہ الکتاب کے لئے مستعار لیا گیا ہو تو پھر مقدمۃ العلم اور مقدمۃ الکتاب پر لفظ مقدمہ کا اطلاق مجازی ہوگا۔ اب اس تمہید کے بعد جواب کی تقریر یہ ہے کہ لفظ "مقدمہ" کو دونوں طرح پڑھنا درست ہے بکسر الدال اور بفتح الدال اگر بکسر الدال پڑھا جائے تو اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ ہے کہ "مقدِّمہ" قدم لازمی بمعنی تقدم سے مشتق ہو۔ یعنی وہ معانی یا الفاظ جو مقدمہ میں ہیں بوجہ استحقاقِ تقدم بذاتِ خود متقدم ہیں۔ تو اس صورت پر کسرہ ہی متعین ہے اور اسی بناء پر (یعنی جب مقدمہ کو قدم بمعنی تقدم سے مشتق قرار دیا جائے) زمخشری نے "الفائق" میں کہا ہے الفتح خلف ای باطل۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ مقدمہ قدم فعل متعدی سے مشتق ہو۔ بایں معنی کہ یہ معانی اپنے الفاظ کو تلفظ میں آگے کرنے والے ہیں یا اس وجہ سے کہ یہ معانی اپنے عالم کو اُس شخص پر مقدم کرتے ہیں جو ان کو نہیں جانتا وفیہ ما فیہ۔ اور اگر "مقدَّمہ" کو بفتح الدال پڑھا جائے تو اس صورت پر مقدمہ قدم فعل متعدی سے مشتق ہوگا۔

الثانی۔ لفظ "مقدمہ" ترکیب کے اعتبار سے کیا ہے؟ جواب لفظ مقدمہ ترکیب میں مبتداء محذوف کی خبر ہے ای "ھذہ مقدمۃ" یا یہ مبتدأ ہے اور اس کی خبر محذوف ہے ای "مقدمہ اذکرہا"، اس دوسری صورت پر یہ اعتراض ہے کہ مقدمہ نکرہ محضہ ہے اور نکرہ محضہ کا مبتداء واقع ہونا درست نہیں ہے۔ جواب مقدمہ پر تنوین تعظیم کی ہے ای مقدمہ عظیمۃ اذکرہا۔

الثالث۔ مقدمہ دو قسم ہے (۱) "مقدمۃ العلم"، (۲) مقدمۃ الکتاب "مقدمۃ الکتاب کلام مخصوص کے اُس مجموعہ کو کہتے ہیں جو مقصود سے پہلے اس بناء پر لایا جاتا ہے کہ مقصود اس مجموعۂ کلام کے ساتھ مربوط ہوتا ہے اور مقصود کے لئے اُس کا ذکر کرنا نافع ہوتا ہے مقدمۃ الکتاب چونکہ کتاب کا حصہ اور جزء ہوتا ہے اس لئے کتاب میں جو سات احتمال "مشہور" پیدا ہوتے ہیں وہی اس میں نکل سکتے ہیں وہ سات احتمال یہ ہیں (۱) الفاظ سے عبارت ہو (۲) یا معانی سے (۳) یا نقوش سے (۴) یا الفاظ و معانی سے (۵) یا الفاظ و نقوش سے (۶) یا معانی و نقوش سے (۷) یا الفاظ و معانی و نقوش سے۔ اور "مقدمۃ العلم" وہ ہے جس پر علم کا شروع کرنا موقوف ہو۔ اس میں تین[۳] امور کا بیان ہوتا ہے (۱) علم کا تصور یعنی رسم العلم (۲) تصدیق بموضوعیۃ الموضوع (۳) تصدیق بالغائیۃ۔ سوال شروع فی العلم اِن امورِ ثلاثہ پر موقوف نہیں وہ ان امورِ ثلاثہ کے بغیر بھی متحقق ہو جاتا ہے کیونکہ شروع فی العلم کے لئے علم کا تصور بوجہ ما اور تصدیق بفائدہ ما ہی کافی ہے لہٰذا اِن امورِ ثلاثہ (یعنی رسم العلم۔ تصدیق بموضوعیۃ الموضوع۔ تصدیق بالغائیۃ) کا نام مقدمۃ العلم رکھنا درست نہیں ہے۔ اس سوال کا چند وجوہ سے جواب دیا جاتا ہے۔ الاوّل توقف کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے ایک لولاہ لا متنع ای لو لا الموقوف علیہ لا متنع الموقوف۔ جیسے علم کے تصور بوجہ ما اور تصدیق بفائدہ ما کا اور اک دوسرا توقف بمعنی مصحح لدخول الفاء ای اذا وجد الموقوف علیہ یصح دخول الفاء علی الموقوف جیسے اذا وجد الشراء فوجد الملک۔ اور مقدمۃ العلم کی تعریف میں توقف کا دوسرا معنی مراد ہے یعنی اذا وجد الامور الثلاثۃ فوجد الشروع فی العلم۔ الثانی۔ شروع فی العلم میں ایک قید (علی وجہ البصیرۃ الکاملہ) ملحوظ ہے تو شروع فی العلم سے مراد شروع فی العلم علی وجہ البصیرۃ الکاملہ ہے یعنی مقدمۃ العلم وہ ہے جس پر علم کا شروع کرنا بطریق بصیرت کاملہ موقوف ہو۔ اور یہ ظاہر ہے کہ شروع فی العلم علی وجہ البصیرۃ الکاملہ ان امورِ ثلاثہ پر موقوف ہے۔ الثالث۔ ہمیں یہ تسلیم ہے کہ شروع فی العلم تصور بوجہ ما اور تصدیق بفائدہ ما پر موقوف ہے لیکن علم کا تصور بوجہ ما اور تصدیق بفائدہ ما عام ہیں (کیونکہ علم کا تصور بوجہ ما اس علم کی ہر تعریف میں اور تصدیق بفائدہ ما اس علم کے ہر فائدہ میں متحقق ہے) اور ان کے متعدد افراد ہیں اور عام کا تحقق فرد خاص کے ضمن میں ہی ہو سکتا ہے لہٰذا ہم نے ان کے متعدد افراد میں سے اس فرد (تصور العلم برسمہ۔ تصدیق بموضوعیۃ الموضوع۔ تصدیق بالغائیۃ) کو اختیار کیا۔ سوال تصور بوجہ ما اور تصدیق بفائدہ ما کے متعدد افراد میں سے اِس فرد کو اختیار کرنے کی وجہ ترجیح کیا ہے؟ جواب۔ تصور بوجہ ما اور تصدیق بفائدہ ما کے افراد متعددہ میں سے اِس فرد کو اختیار کرنے کے لئے ایک مرجح تو ہمارا ارادہ ہے۔ جیسے ایک شخص کے منزلِ مقصود پر پہنچنے کے دو راستے ہوں اور وہ ایک کو اختیار کرے گا اگرچہ اُس کو دوسرا راستہ بھی منزل مقصود پر پہنچا دیتا ہے تو یہاں ایک راستہ کو اختیار کرنے میں اُس کا ارادہ مرجح ہے لہٰذا ترجیح بلا مرجح نہیں۔ اور دوسرا مرجح چند فوائد کا حصول ہے اُن میں سے ایک فائدہ یہ ہے کہ علم کے تصور برسمہ سے اس علم کے جمیع مسائل پر اجمالاً اطلاع حاصل ہو جاتی ہے اور دوسرا فائدہ یہ ہے کہ علم کی غرض و غایت کی معرفت (صیانتہ الذہن عن العبث) یعنی عبث کی طلب سے بچنے کا فائدہ دیتی ہے۔ اور تیسرا فائدہ یہ ہے کہ جب اس علم کا موضوع ذکر کیا جائے گا تو یہ علم دوسرے علوم سے ممتاز ہو جائے گا۔

قولہٗ **اعلم ان العلم الخ**۔ اس مقام پر چند امور قابل غور ہیں۔ الاوّل مصنّف رحمہ اللہ تعالیٰ "مقدمہ" میں پہلے حاجت الی المنطق کا بیان فرمانا چاہتے ہیں چونکہ حاجت الی المنطق کا بیان علم کی تقسیم الی التصور والتصدیق پر موقوف تھا اور علم کی تقسیم علم کی تعریف پر موقوف تھی لہٰذا مصنّف رحمہ اللہ تعالیٰ نے پہلے علم کی تعریف یعنی علم کے معانی کا بیان فرمایا پھر اس کی تقسیم

الی التصور والتصدیق بیان فرمائی اور اس کے بعد حاجۃ الی المنطق کا بیان فرمایا (بایں طور کہ علم دو قسم ہے تصور اور تصدیق اور ان میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں بدیہی اور نظری اور نظری کو بدیہی سے نظر و فکر کے ساتھ حاصل کرتے ہیں اور نظر و فکر میں کبھی خطا بھی واقع ہو جاتی ہے لہٰذا کوئی ایسا قانون ہونا چاہیے جس کی رعایت کرنا ذہن کو خطا فی الفکر سے بچا لے اور وہ قانون منطق ہے۔ تو اس تقسیم سے حاجت الی المنطق کا بیان بخوبی ہو گیا۔ سوال۔ مقدمۃ العلم میں تو امور ثلاثہ ((۱) رسم منطق۔ (۲) غایت۔ (۳) موضوع) کا بیان ہونا چاہیے۔ حالانکہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ مقدمہ میں حاجۃ الی المنطق کا بیان شروع فرما رہے ہیں۔ جواب۔ ان امور ثلاثہ میں سے دو (۲) امر (یعنی غایت منطق اور رسم منطق) حاجت الی المنطق کے بیان سے معلوم ہو جاتے ہیں۔ غایت منطق تو اس وجہ سے معلوم ہو جاتی ہے کہ بیان الحاجۃ الی المنطق کا مطلب یہ ہے کہ یہ بیان کیا جائے کہ لوگ کس چیز میں منطق کی طرف محتاج ہیں پس جس چیز میں احتیاج ہوگی وہ ہی چیز اس کی غرض و غایت ہے اور وہ یہاں صیانۃ الذهن عن الخطاء فی الفکر ہے یعنی ذہن کو نظر و فکر میں غلطی سے بچانا۔ اور رسم منطق بیان الحاجۃ الی المنطق سے اس وجہ سے معلوم ہو جاتی ہے کہ جب بیان الحاجۃ الی المنطق سے منطق کی غایت معلوم ہوئی تو علم منطق کی معرفۃ اس غایت کے ساتھ حاصل ہو جائے گی اور غایت منطق منطق کا خاصہ ہے تو منطق کی معرفت خاصہ کے ساتھ ہوئی اور علم منطق کی تعریف اس کے خاصہ کے ساتھ۔ یہی اس کا تصور برسمہ ہے (یعنی منطق وہ ایک قانون ہے جس کی رعایت کرنا ذہن کو نظر و فکر میں غلطی سے بچا لے) تو معلوم ہوا کہ بیان الحاجۃ الی المنطق سے غایت منطق اور رسم منطق دونوں کا بیان ہو جاتا ہے (ہاں غایت منطق کا بیان صراحۃً ہے اور رسم منطق کا بیان ضمناً ہے)

الثانی "العلم" بدیہی ہے یا نظری؟ اس بارے تین مذہب ہیں۔ (۱) امام رازی رحمہ الباری فرماتے ہیں کہ علم بدیہی ہے اور اس کی تحدید ممتنع ہے اور جو علم کے نظری ہونے کے قائل ہیں اُن کا اس بارے اختلاف ہے کہ آیا اس کی تحدید ممکن ہے یا متعسر (دشوار) ہے۔

(۲) حضرت امام غزالی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ علم نظری ہے لیکن اس کی تحدید متعسر (دشوار) ہے اور (۳) جمہور حکماء اور بعض متکلمین کہتے ہیں کہ علم نظری ہے اور اس کی تحدید سہل (آسان) ہے اور ان تمام کا اس پر اتفاق ہے کہ علم جو کہ "مجرد" منشاء انکشاف کا نام ہے وہ تصور بھی ہوتا ہے اور تصدیق بھی بدیہی بھی اور نظری بھی کاسب بھی اور مکتسب بھی اور المطابقۃ مع المعلوم واللامطابقۃ معہ کے ساتھ متصف بھی ہوتا ہے لیکن انہوں نے اس کی تعریف و تعیین میں اختلاف کیا ہے جس کے نتیجہ میں تیرہ (۱۳) مذہب ہو گئے (جن کا تفصیلی ذکر اور ان کی وجہ ضبط الامام الہمام فخر الحکماء والمتکلمین بطل الحریۃ المعلم الرابع للمنطق والحکمۃ۔ الاستاذ المطلق شیخنا العلامہ محمد فضل حق الشہید العمری الحنفی الخیرآبادی تغمدہ اللہ بالایادی، کے حاشیہ علی شرح السلم للقاضی مبارک میں ملاحظہ فرمائیں) ان میں سے چھ مذہب مشہور ہیں پانچ متن میں مذکور ہیں

اور چھٹا قول یہ ہے کہ علم حالت ادراکیہ کو کہتے ہیں جس کو فارسی میں دانش کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں۔ تنبیہ جب ہمیں کسی چیز کا علم آتا ہے تو اس وقت چند امور متحقق ہوتے ہیں (۱) الصورۃ الحاصلۃ من الشئ عند العقل (۲) حصول تلک الصورۃ (بالمعنی المصدری) فی العقل (۳) قبول النفس لتلک الصورۃ (۴) الاضافۃ الحاصلۃ بین العالم والمعلوم تو ان امور اربعہ میں سے کسی نے کسی ایک کو اختیار کر کے مستقل مذہب بنا لیا باقی رہا الحاضر عند المدرک تو اس کے متعلق کہا گیا ہے کہ شاید یہ اور الصورۃ الحاصلۃ من الشئ عند العقل ایک ہی ہو۔

الثالث۔ یہ نزاع لفظی ہے یا معنوی؟ اس کے متعلق شمس العلماء حضرت العلامہ مولانا عبد الحق الخیرآبادی قدس سرہ نے اپنی شرح مرقات میں فرمایا ہے کہ یہ نزاع معنوی ہے یہ نزاع لفظی نہیں ہے کما ظن۔

قولہ۔ احدها حصول صورۃ الشئ فی العقل۔ یہ قول صاحب افق مبین کا ہے جو میر باقر داماد کے نام سے مشہور ہے اس قول پر شمس العلماء حضرت العلامہ محمد عبد الحق العمری الخیرآبادی قدس سرہ نے شرح مرقات میں چند وجوہ سے اشکال وارد کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ علم جو کہ منشاء انکشاف ہے اُس کا اس معنی یعنی حصول صورۃ الشئ فی العقل پر اطلاق خلل سے خالی نہیں ہے اوّلاً علم یہ حقیقۃ واقعیہ محصلہ ہے اور حصول یہ معنی اعتباری انتزاعی ہے (کیونکہ یہ صورۃ اور عقل کے درمیان ایک نسبت ہے) اور انتزاعیات کا انتزاع سے پہلے اپنے مناشی کے سوا اپنا کوئی وجود نہیں ہوتا پس حقیقۃً اُن کا منشاء انتزاع ہی "علم" بمعنی منشاء انکشاف ہے نہ یہ خود "حصول الصورۃ" ورنہ لازم آئے گا کہ علم امر انتزاعی اعتباری ہو جو کہ منتزع کے انتزاع اور معتبر کے اعتبار پر موقوف ہوتا ہے۔

ثانیاً۔ اگر علم (بمعنی منشاء انکشاف) کا اس معنی پر اطلاق کیا جائے تو لازم آئے گا کہ علم مقولات ہی سے خارج ہو جائے اس لئے کہ حصول وجود کی طرح امور عامہ سے ہے اور امور عامہ بسائط ذہنیہ ہونے کی وجہ سے مقولات سے خارج ہیں اگرچہ یہ اعراض ہیں۔ اس کے بعد علامہ خیرآبادی فرماتے ہیں کہ ہماری اس تقریر سے اُس قول مشہور کا ضعف بھی ظاہر ہو گیا جو یہ ہے کہ اگر علم کا معنی حصول صورۃ الشئ فی العقل ہو تو اس وقت علم مقولہ اضافت سے ہوگا۔ اس مقام پر حضرت اُستاذ الاساتذہ امام المنقول رئیس المعقول مولانا الحاج عطاء محمد بندیالوی زیدت مکارمہٗ نے فرمایا کہ علم اس معنی پر مقولہ اضافت کے تحت داخل ہے اور جو یہ کہا گیا ہے کہ امور عامہ بسائط ذہنیہ ہونے کی وجہ سے مقولات سے خارج ہیں تو بسائط ذہنیہ کا مقولات سے خارج ہونے کا معنی یہ ہے کہ یہ مقولات ان بسائط ذہنیہ کے ذاتیات نہیں ہیں جیسا کہ فصول الجواہر جواہر ہوتے ہیں باوجود اس کے کہ جوہر ان کے لئے ذاتی نہیں ہے ورنہ تسلسل لازم آئے گا پس جس طرح جوہر، فصول الجواہر کے لئے عرض عام ہے ایسے ہی تقدیر مذکور پر اضافت علم کے لئے

عرض عام ہے۔ اس مذہب (ای حصول صورۃ الشیٔ) صفحہ ۲

قولہ وثانیہا الصورۃ الحاصلۃ من الشیٔ عند العقل - یہ مذہب اُن حکماء کا ہے جو اشیاء کے وجود ذہنی کے قائل ہیں - اِن حکماء کا اِس امر میں اختلاف ہے کہ ذہن میں خود اشیاء حاصل ہوتی ہیں یا ان کے اشباہ - بعض تو یہ کہتے ہیں کہ ذہن میں خود اشیاء حاصل ہوتی ہیں اور ذہن میں خود اشیاء کے حاصل ہونے کا مطلب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ ذہن میں شیٔ کی ماہیت کلیہ حاصل ہوتی ہے بایں طور کہ اگر اس کا وجود خارج میں ہو تو بعینہٖ وہی شیٔ ہوگی پس اِس مذہب پر صورۃ حاصلہ یہ ذی صورۃ کے ساتھ ماہیت میں متحد ہوتی ہے اور تشخص کے لحاظ سے متغائر - اِس کو حصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں اور بعض کا قول یہ ہے کہ ذہن میں شیٔ کا مثیل اور شبیہ حاصل ہوتا ہے پس اس مذہب پر الصورۃ الحاصلۃ من الشیٔ عند العقل یہ شیٔ کا مثیل اور شبیہ ہوتا ہے اور شیٔ کے مغائر - اس کو حصول الاشیاء باشباہہا فی الذہن کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں (اور یہی حق ہے) پھر جو حکماء حصول الاشیاء بانفسہا کے قائل ہیں انہوں نے علم کا معنی الصورۃ الحاصلۃ من الشیٔ عند العقل بیان کیا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ علم کو مقولہ کیف سے بھی ملتے ہیں - تو ان کے مذہب پر یہ اعتراض وارد ہوا کہ اس مذہب پر علم اپنے معلوم کے ساتھ متحد ہوتا ہے اور جب علم اپنے معلوم کے ساتھ متحد ہوا تو پھر علم مطلقاً مقولہ کیف سے نہیں ہو سکتا کیونکہ جوہر کی صورت بھی جوہر ہوتی ہے تو لازم آئے گا کہ ایک ہی حقیقت متولتین یعنی جوہر و کیف کے تحت داخل ہو - اِس اعتراض کا جواب الاستاذ المطلق والامام المدقق حضرت مولانا عطاء محمد بندیالوی دامت برکاتہم العالیہ نے مرحمت فرمایا کہ اِس مذہب پر علم دو قسم ہے الصورۃ اور حالۃ ادراکیہ - پہلی قسم یعنی الصورۃ یہ کسی مقولہ معینہ کے تحت نہیں ہوتی بلکہ اپنے معلوم کے مقولہ کے تابع ہوتی ہے اور جو دوسری قسم ہے یعنی حالت ادراکیہ یہ مقولہ کیف سے ہے لہٰذا اب کوئی اعتراض نہیں ہے اس لئے کہ جو علم بمعنی الصورۃ الحاصلۃ من الشیٔ عند العقل کے قائل ہیں اُن کے نزدیک علم مقولہ کیف سے اُس وقت ہے جب علم بمعنی حالیہ ادراکیہ ہو - والتفصیل فی الحواشی الزاہدیہ علی الرسالۃ القطبیہ وغیرہا -

---

صفحہ پر ایک اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ "صورۃ الشیٔ" سے متبادر یہ ہے کہ وہ شیٔ کی واقعی صورت ہو اسی واقعی صورۃ کی اضافت شیٔ کی طرف ہو سکتی ہے اس متبادر کے لحاظ سے جہل مرکب دائرہ علم سے نکل گیا حالانکہ منطقیین اس کو اقسام علم سے شمار کرتے ہیں - اس مذہب پر ایک اشکال یہ بھی وارد ہوتا ہے کہ اس تعریف کی رو سے جزئیات مادیہ کا علم نکل گیا کیونکہ اُن کا ارتسام عقل میں نہیں ہوتا بلکہ حواس میں ہوتا ہے - عقل میں ارتسام کلیات و جزئیات مجردہ کا ہوتا ہے - ماخوذ از رسالہ العلم والمعلوم مصنفہ حضرت العلامہ مولانا معین الدین اجمیری رحمۃ اللہ علیہ -

قولہ ثالثہا الحاضر عند المدرک - یعنی علم وہ شیٔ ہے جو مدرک کے پاس حاضر ہو - حضرت استاذ الاساتذہ ملک التدریس الحاج الحافظ مولانا عطاء محمد بندیالوی برکاتہم العالیہ نے فرمایا کہ علم کے اسی معنی کے بارے قدوۃ المدققین حضرت حضرت محب اللہ البہاری رحمہ اللہ الباری نے "سلم العلوم" میں فرمایا "ونعم تنقیح حقیقۃ عسر جداً" - یعنی علم معنی مذکور پر کسی مقولہ معینہ کے تحت داخل نہیں ہے بلکہ کبھی تو بالکل کسی مقولہ کے تحت داخل ہی نہیں ہوتا جیسے علم باری تعالیٰ عزّ اسمہٗ - حضرت العلامہ محمد عبدالحق الخیرآبادی شرح مرقات میں فرماتے ہیں کہ یہ معنی علم حضوری و حصولی اور علم بالکنہ و بکنہہ اور علم بالوجہ و بوجہہ سبھی کو شامل ہے - اِس کی تفصیل یہ ہے - اگر مدرِک کے نزدیک نفس شیٔ بغیر توسط صورۃ کے حاضر ہو تو یہ علم حضوری ہے اور یہ علم اپنے معلوم کا عین ہوتا ہے - اور اگر مدرِک کے نزدیک شیٔ کی صورت حاضر ہو تو یہ علم حصولی ہے پھر علم حضوری اور حصولی میں سے ہر ایک دو قسم ہے - حضوری قدیم - حضوری حادث - حصولی قدیم - حصولی حادث - حضوری قدیم وہ ہوتا ہے جس کا عالم قدیم ہو جیسے باری عزّ اسمہٗ کا علم تمامی اشیاء اور علم مجردات یعنی ملائکہ کو فقط اپنی ذات وصفات کا علم (عند الحکماء) اور علم حضوری حادث وہ ہوتا ہے جس کا عالم حادث ہو جیسے ہم کو فقط اپنی ذات وصفات کا علم اور علم حصولی قدیم وہ ہوتا ہے جس کا عالم قدیم ہو جیسے ملائکہ یعنی عقول عشرہ کا علم اپنی ذات وصفات کے ماسوا کا اور علم حصولی حادث وہ ہوتا ہے جس کا عالم حادث ہو جیسے ہمارا علم اپنی ذات وصفات کے ماسوا کا پھر اگر علم حصولی میں شیٔ کے ذاتیات اس کے ملاحظہ کے لئے مرآۃ (آلہ) ہیں تو یہ علم بالکنہ ہے اور اگر شیٔ کے ذاتیات حاصلہ اس کے ملاحظہ کے لئے مرآۃ نہیں ہیں یا شیٔ بنفسہٖ حاصل ہے تو یہ علم بکنہہ ہے اور اسی طرح اگر شیٔ کے لئے اِس کے عرضیات مرآۃ ہیں تو یہ علم بالوجہ ہے ورنہ علم بوجہہ ہے یہاں متعدد ابحاث ہیں اگر ذوق ہو تو "شرح مرقات" للفاضل الخیرآبادی میں ملاحظہ فرمائیں -

قولہ قبول النفس لتلک الصورۃ - یعنی علم وہ نفس ناطقہ کا اس صورت کو قبول کرنا ہے - مشہور یہ ہے کہ علم اس معنی پر مقولہ انفعال سے ہے اس پر محقق علی الاطلاق المعلّم الرابع للمنطق مولانا فضل حق الخیرآبادی قدّس سرّہ نے یہ اشکال وارد کیا ہے کہ مقولہ انفعال "التاثر التجددی" (تھوڑا تھوڑا اثر قبول کرنا) (آہستہ آہستہ) سے عبارت ہے اور قبول النفس لتلک الصورۃ اس باب سے نہیں ہے - اور فخر المدرسین زبدۃ المدققین مولانا الحاج عطاء محمد (بندیالوی) دامت برکاتہم العالیہ نے فرمایا کہ یہ مذہب ضعیف سخیف ہے اگر اس پر اعتراض وارد ہو جائے تو کوئی حرج نہیں - ممکن ہے کہ اس اشکال کے ازالہ میں یوں کہا جائے کہ معلوم میں دن بدن زیادتی ہوتی رہتی ہے پس جب نفس ناطقہ ایک صورۃ کو قبول کرتا ہے پھر دوسری صورت کو پھر تیسری صورت کو وہلم جرّا تو قبول تدریجاً متحقق ہو جاتا ہے اگرچہ یہ قبول تدریجی ایک ہی صورت میں متحقق نہیں ہو رہا اور حضرت شمس العلماء مولانا محمد عبدالحق الخیرآبادی

فرماتے ہیں کہ علم تفسیر مذکور پر معنی اعتباری ہوگا حالانکہ علم بمعنی "منشاء انکشاف،، حقیقتہ واقعیتہ محصلتہ ہے۔

قولہٗ الاضافتہ الحاصلتہ بین العالم والمعلوم۔ یعنی علم وہ اضافت ہے جو عالم اور معلوم کے درمیان حاصل ہونے والی ہے۔ یہ مذہب جمہور متکلمین کی طرف منسوب ہے۔ اس معنی پر کئی وجوہ سے اعتراض ہوتا ہے اوّلاً ہماری گفتگو اس علم میں ہے جو حقیقتہً "منشاء انکشاف ہے اور اضافت تو امر انتزاعی ہے یہ منشاء انکشاف ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی مگر باین معنی منشاء انکشاف ہے کہ اس کا منشاء انتزاع۔ منشاء انکشاف ہے کیونکہ انتزعیات کا اپنا تحقق بذات خود تو ہوتا نہیں ان کا تحقق ان کے مناشی کے تحقق سے ہوتا ہے تو پھر منشاء انکشاف درحقیقت اِس اضافت کا منشاء انتزاع ہوا نہ کہ یہ خود منشاء انکشاف ہے۔

ثانیاً اضافت دو چیزوں میں متعقلہ ہوتی ہے اور معلوم کبھی اعیان میں معدوم بھی ہوتا ہے تو لازم آئے گا کہ اس کے ساتھ علم کا تعلق نہ ہو۔ ثالثاً۔ اس صورت پر علم معدوم محض سے عبارت ہوگا۔ اس مقام پر وحید العصر فرید الدہر حضرت العلاّمہ مولانا الحاج عطاء محمد (بندیالوی) مدظلہ العالی نے فرمایا کہ متکلمین کے نزدیک درحقیقت علم صفت بسیطہ ذات اضافت ہے لیکن جب کشف، اضافت پر موقوف تھا اور اضافت کو کشف میں دخل قوی تھا تو جمہور متکلمین نے علی سبیل المسامحۃ کہہ دیا العلم اضافت ہے اور متکلمین سے جو محققین ہیں انہوں نے تسامح سے احتراز کرتے ہوئے تصریح کی ہے کہ العلم صفت بسیطہ ذات اضافت ہے اور وہ جس کو حالت ادراکیہ کے ساتھ موسوم کرتے ہیں اور یہ بالکل صحیح و محقق امر ہے۔ البتہ چونکہ جمہور متکلمین وجود ذہنی کے منکر ہیں اس وجہ سے ان پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ علم کا تعلق معدوم محض سے ہو جائے گا جبکہ اعیان میں معلوم معدوم ہو۔ اس مقام پر الاستاذ المحقق حضرت العلام الحاج مولانا عطاء محمد بندیالوی مدظلہٗ العالی نے فرمایا یہ اعتراض علم ممکن میں وارد نہیں ہوتا کیونکہ تمام صور لوحِ محفوظ اور کتاب المحو والاثبات میں موجود ہیں۔

محمد اشرف غفرلہٗ

مدرس جامعہ فاروقیہ رضویہ گھوڑے شاہ روڈ

پنج پیر نزد گوجر پورہ باغبانپورہ۔ لاہور

وهو ينقسم على قسمين احدهما يقال له التصور وثانيهما يعبّر عنهٗ بالتصديق امّا التصور فهو الادراك الخالي عن الحكم والمراد بالحكم نسبت امر الى امر آخر ايجابًا اوسلبًا وان شئت قلت ايقاعًا او انتزاعًا وقد يفسّر الحكم بوقوع النسبتہ اولا وقوعها كما اذا تصوّرت زيدًا وحدهٗ من دون أن تثبت القيام لزيد او تسلبهٗ عنهٗ۔

تقریر مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ علم کے معانی اور اس کی تعریف کے بعد اب اُس کی تقسیم بیان فرماتے ہیں کہ علم (جو مطلق حصولی یا حصولی حادث ہے) دو قسم ہے ان میں سے ایک کو تصوّر کہا جاتا ہے اور دوسرے کو تصدیق کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ تو ان دونوں قسموں کا اجمالی بیان تھا۔ اب مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ قسم اوّل کا تفصیلی بیان کرتے ہوئے اس کی تعریف بیان فرماتے ہیں کہ التصور وہ ادراک ہے جو حکم سے خالی ہو۔ اور جب التصوّر کی تعریف میں "الحکم،، کا ذکر ہوا اور حکم کا اطلاق تین۳ معانی پر ہوتا ہے (۱) اذعان (۲) نسبتہ تامہ خبریۃ (۳) نسبت تقییدیۃ۔ تو مصنّف رحمہ اللہ تعالیٰ اپنے قول والمراد بالحکم الخ سے بیان فرماتے ہیں کہ یہاں (یعنی التصور کی تعریف میں) حکم کا کونسا معنی مراد ہے فرماتے ہیں کہ اس جگہ حکم سے مراد وہ ایک چیز کی دوسری چیز کی طرف نسبت ہے جو بطریقِ اذعان ہو وہ ثبوتی ہو یا سلبی یا ثبوتی و سلبی کی بجائے ایقاعی یا انتزاعی کہہ لیں ایک ہی بات ہے اور ایک چیز کی دوسری چیز کی طرف نسبت بطریقہ اذعان کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ تسلیم کرنا کہ نسبت تامہ خبریہ جو ذہن میں ہے وہ واقع میں بھی ہے مثلاً زید نے بکر سے "العالم حادث،، کہا تو اس کلام کو سنتے ہی بکر کے ذہن میں ایک نسبت تامہ خبریہ حاصل ہوئی پھر بکر نے یہ تسلیم کر لیا کہ ہاں وہ نسبت واقع میں بھی ہے تو بکر کا یہ تسلیم کر لینا کہ وہ نسبت تامہ خبریہ واقع میں بھی ہے اس نسبت کا اذعان ہے (ہدایتہ المنطق) اور جب مصنّف رحمہ اللہ تعالیٰ نے حکم کا مرادی معنی بیان کیا تو اب اپنے قول وقد یفسر الخ سے حکم کا وہ معنی بیان کرتے ہیں جو یہاں مراد نہیں ہے تاکہ حکم کے مرادی معنی کی مزید وضاحت ہو جائے کیونکہ شئی اپنی ضد سے خوب پہچانی جاتی ہے تو فرماتے ہیں کہ کبھی حکم کی تفسیر وقوع نسبت یا لاوقوع نسبت کے ساتھ کی جاتی ہے اور وقوع نسبت سے مراد نسبت تامہ خبری ایجابی ہے اور لاوقوع نسبت سے مراد نسبت تامہ خبری سلبی ہے۔ پھر مصنّف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول کما اذا تصورت الخ

سے التصوّر جو حکم سے خالی ہو اُس کی مثال بیان فرمائی ہے کہ جس طرح تُو نے صرف زید کا تصور کیا یا صرف قائم کا بغیر اس کے کہ تو زید کے لئے قیام کو ثابت کرے یا اس سے قیام کی نفی کرے۔

ابحاث۔ قولہٗ وھو ینقسم الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے علم کی تقسیم بیان فرما رہے ہیں کہ علم دو قسم ہے۔ (۱) تصور (۲) تصدیق۔ اس مقام پر بحث اوّل یہ ہے کہ تصوّر و تصدیق کا مقسم کونسا علم ہے؟ اِس بارے مناطقہ کا اختلاف ہے اس میں تین قول ہیں (۱) بعض کے نزدیک تصوّر و تصدیق کا مقسم مطلق علم ہے حضوری ہو یا حصولی۔ قدیم ہو یا حادث (۲) محققین مناطقہ کے نزدیک تصور و تصدیق کا مقسم مطلق حصولی ہے قدیم ہو یا حادث لیکن جب تصور اور تصدیق کی تقسیم بدیہی و نظری کی طرف ہوگی تو اُس وقت علم حصولی کی تخصیص حادث کے ساتھ کی جائے گی کیونکہ علم حصولی قدیم بدیہی و نظری کی طرف منقسم نہیں ہوتا (۳) بعض مناطقہ اس طرف گئے ہیں کہ تصور و تصدیق کا مقسم علم حصولی حادث ہے۔ اور ان میں سے ہر ایک نے اپنے اپنے مختار پر دلائل بیان کئے ہیں جو مطولات میں مذکور ہیں وہاں دیکھیں۔ بحث ثانی۔ علم کی تقسیم الی التصور و التصدیق اوّلی حقیقی ہے اور تصور و تصدیق کے درمیان تباین فی الصدق ہے کہ ایک دوسرے پر صادق نہیں آتا ہے۔ اور اِن دو قسموں میں تحقق اور متعلق کے اعتبار سے تباین نہیں ہے جیسا کہ تخییل اور اذعان۔ قضیہ مذعنہ میں جمع ہو جاتے ہیں اور شک و تصدیق دونوں کا متعلق بر مذہب التحقیق ایک ہی ہے اور وہ نسبۃ تامہ خبریہ ہے۔

قولہٗ یقال لہٗ التصوّر ۔ ان دونوں قسموں میں سے ایک کو تصوّر کہا جاتا ہے۔ اور کبھی تصور کا اطلاق علم پر بھی ہوتا ہے تو اس تقدیر پر تصور یہ علم کے مرادف ہوگا اس کی قسم نہیں ہوگا۔

قولہٗ امّا التصور فھو الادراک الخالی عن الحکم۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے علم کی قسم اوّل (تصوّر) کی تعریف بیان کرتے ہیں کہ تصور وہ ادراک ہے جو حکم سے خالی ہو اور یہ ادراک۔ اذعان کے مغائر ہوتا ہے کہ اِس کا تعلق ہر شئ کے ساتھ ہوتا ہے یہاں تک کہ یہ کنہ تصدیق (جو کہ اس کا قسیم ہے) کے ساتھ بھی متعلق ہوتا ہے۔ پھر تصوّر کا تعلق مفرد کے ساتھ ہوگا یا نسبت کے ساتھ اوّل اگر حواس ظاہری (یعنی بصر و سمع و شم و ذوق و لمس) میں سے کسی ایک کے واسطہ سے ہے تو یہ احساس[1] ہے اور اگر حس ظاہر کے واسطہ سے نہیں ہے تو پھر یا اس کا تعلق صور مخزونہ فی الخیال کے ساتھ ہوگا تو یہ تخیّل[2] ہے یا اس کا تعلق المعانی الجزئیۃ المتعلّقہ بالمحسوسات کے ساتھ ہوگا تو یہ توہّم[3] ہے جیسا کہ بکری۔ بھیڑیے

معنی عداوۃ کا ادراک کرتی ہے۔ اور یا پھر اس کا تعلق کلیات اور جزئیات مجردہ کے ساتھ ہوگا تو یہ تعقّل[4] ہے اور اگر اس کا تعلق نسبت کے ساتھ ہو تو پھر وہ نسبت تامہ ہوگی کہ اس کے سامع کو فائدہ تامہ حاصل ہو مثل خبر اور طلب کے یا وہ نسبت غیر تامہ ہوگی۔ بر تقدیر ثانی اُس نسبت کا ادراک تصوّر[5] ہے جیسا کہ ہم "کتاب اللہ" کے معنی کا ادراک کریں (یہ مرکب اضافی ہے) اور ہم "النبی المختار" صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کا ادراک کریں (یہ مرکب توصیفی ہے) اور اگر نسبت تامہ ہے تو پھر وہ انشائیہ ہوگی یا خبریہ اگر انشائیہ ہو تو اس کا ادراک بھی تصوّر[6] ہے جیسے اضرب کا ادراک اور اس میں انشاء کے اقسام عشرہ داخل ہیں۔ اور اگر وہ نسبت تامہ خبریّہ ہے تو پھر نفس نے اُس کی طرف رد و قبول کے لحاظ سے توجہ کی ہے یا کہ نہیں اگر نفس نے اس کی طرف توجہ نہیں کی تو اِس نسبت کا ادراک تخییل[7] ہے اور اگر نفس نے اس کی طرف توجہ کی ہے تو پھر حالت انکاریہ پیدا ہوئی ہے یا کہ نہیں اگر حالت اِنکاریہ پیدا ہوئی ہے تو اس کا ادراک تکذیب[8] ہے اور اگر حالت انکاریہ متحقق نہیں ہوئی تو پھر اگر ایجاب و سلب میں تساوی ہے تو اس کا ادراک شک[9] ہے اور اگر ان میں تساوی متحقق نہیں ہوئی تو پھر ان میں سے ایک جانب راجح اور دوسری مرجوح ہوگی اب اگر عقل جانب مرجوح کو جانب راجح کے مقابل جائز رکھتی ہے یا نہیں۔ اگر جائز رکھتی ہے تو جانب مرجوح کا ادراک وہم[10] ہے اور اس کے مقابل جانب راجح کا ادراک ظن[11] ہے اور اگر عقل جانب راجح کے مقابل جانب مرجوح کو جائز نہیں رکھتی تو جانب راجح کا ادراک جزم[12] ہے اور اس کے مقابل جانب مرجوح کا کوئی نام نہیں کیونکہ یہ حد تجویز سے ہی خارج ہے پس اس تقسیم سے بارہ ۱۲ اقسام حاصل ہوئے جن میں سے دو یعنی ظن اور جزم تصدیق کی قسمیں ہیں اور باقی دس ۱۰ تصوّر کے اقسام ہیں۔ ہماری تقریر تقسیم سے یہ امر ظاہر ہوگیا کہ مناطقہ کے نزدیک اِنشاء قضیہ نہیں ہے کیونکہ اس کے ساتھ تصوّر کا تعلق ہوتا ہے تصدیق کا نہیں اگرچہ نحات کے نزدیک یہ جملہ ہے اور یہ امر بھی ظاہر ہوگیا کہ تکذیب یہ تصدیق کی قسم نہیں ہے بلکہ یہ تصوّر کی قسم ہے اور تصدیق کا مقابل ہے۔

تصدیق کے اقسام سے دو قسموں یعنی ظن اور جزم کا ذکر ما قبل ہو چکا ہے۔ اب پھر جزم واقع کے مطابق ہوگا یا نہیں اگر واقع کے مطابق نہ ہو تو پھر تشکیکِ مشکک سے زائل ہو سکتا ہے یا نہیں اگر زائل ہو جائے تو وہ التقلید المخطی ہے اور اگر زائل نہ ہو پس وہ جہل مرکب ہے کیونکہ اِس کا صاحب واقع سے جاہل ہے باوجود اس کے کہ وہ اپنے جہل سے بھی جاہل ہے کسی شاعر نے کہا ہے

آنکس کہ نداند و بداند کہ بداند ؛ در جہل مرکب ابد الدہر بماند۔

اور اگر جزم واقع کے مطابق ہو تو پھر تشکیکِ مشکک سے زائل ہو سکتا ہے کہ نہیں اگر زائل ہو سکتا ہے تو یہ التقلید المصیب ہے اور اگر تشکیکِ مشکک سے زائل نہ ہو تو یہ یقین ہے پھر

یقین کے حصول میں مشاہدے اور تجربہ کو دخل ہوگا یا نہیں اگر دخل نہ ہو تو یہ علم الیقین اور اگر مشاہدہ کو دخل ہو تو یہ عین الیقین ہے اور اگر تجربہ کو دخل ہو تو یہ حق الیقین ہے پس اس تقریر کی رو سے تصدیق کے سات اقسام ہوئے (۱) الظن (۲) التقلید المخطی۔ (۳) الجہل المرکب (۴) التقلید المصیب (۵) علم الیقین (عین الیقین (۷) حق الیقین۔

قولہٗ والمراد بالحکم الخ جب لفظ حکم تصدیق کی تعریف میں وجوداً اور تصور کی تعریف میں عدماً ماخوذ تھا اور اسکا اطلاق کبھی نسبت تامہ حملیہ ہو یا شرطیہ اتصالیہ یا انفصالیہ پر ہوتا تھا اور کبھی اس کا اطلاق اس نسبت تامہ کے ادراک علی وجہ الاذعان پر ہوتا تھا پس مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول والمراد بالحکم الخ سے بیان فرمایا کہ یہاں حکم کا کونسا معنی مراد ہے۔ یعنی یہاں حکم کا دوسرا معنی مراد ہے وہ اس نسبت تامہ خبری کا ادراک علی وجہ الاذعان ہے۔ تنبیہ: الایجاب والسلب اور الایقاع والانتزاع اور الاسناد میں سے ہر ایک لفظ کا اطلاق اِن مذکورہ بالا دو معنوں یعنی (۱) نسبت تامہ حملیہ ہو یا شرطیہ اتصالیہ ہو یا انفصالیہ ہو (۲) اس نسبت تامہ کے ادراک علی وجہ الاذعان پر ہوتا ہے۔ مگر ان الفاظ کے معانی لغویہ سے یہ وہم ہوتا ہے کہ نفس کے لئے تصورِ نسبت کے بعد ایک فعل ہے جو اس سے صادر ہو رہا ہے پس اسی لئے اکثر متاخرین نے یہ گمان کر لیا ہے کہ حکم یہ افعالِ نفس سے ایک فعل ہے لیکن تحقیق یہ ہے کہ یہاں نفس کے لئے کوئی تاثیر اور فعل نہیں ہے بلکہ اذعان اور قبول النسبت ہے اور وہ اِس امر کا ادراک ہے کہ نسبت واقعہ ہے یا کہ نہیں پس حکم مقولہ کیف سے ہے اور یہ جمیع الفاظ اس سے حکایات اور تعبیرات ہیں۔

قولہٗ وقد یفسر الحکم بوقوع النسبۃ او لا وقوعہا۔ "وقوع النسبۃ" او "لا وقوعہا" میں اگر اضافت بمعنی لام ہو تو نسبت سے مراد نسبت تقییدیہ ہوگی اور وقوع ولا وقوع سے مراد ایجاب وسلب ہوگا کیونکہ مضاف۔ مضاف الیہ کے مغائر ہوتا ہے اب یہ امر بالکل ظاہر ہے کہ اس تقدیر پر حکم کی یہ تفسیر متاخرین کی رائے پر ہی صحیح ہو سکتی ہے کیونکہ ان کے نزدیک قضیہ کے چار اجزاء ہیں اور وہ نسبت تقییدیہ (جو کہ وقوع ولا وقوع کا مورد ہے) کے قائل ہیں اور چونکہ نسبت تقییدیہ وقوع ولا وقوع کے درمیان متردد ہوتی ہے اس لئے متاخرین اس کو نسبت بین بین کہتے ہیں اور اگر "وقوع النسبت" اور "لا وقوعہا" میں اضافت بمعنی من ہو تو پھر وقوع النسبت ولا وقوعہا سے نفس وقوع ولا وقوع کہ وہ نسبت تامہ خبری ثبوتی وسلبی ہے ہوگی کیونکہ وقوع ولا وقوع وہ نسبت ہی ہے اور اس تقدیر پر حکم کی یہ تفسیر متقدمین کے مذہب پر ہوگی جن کے نزدیک قضیہ کے تین اجزاء ہیں بہرحال حکم اس تفسیر (یعنی وقوع النسبت ولا وقوعہا) پر تصور میں پایا جاتا ہے

جیسا کہ تخییل اور شک میں جو تصور کے اقسام سے ہیں۔ فائدہ نسبت تامہ خبری اس حیثیت سے کہ یہ طرفین کے درمیان متحقق ہے قطع نظر کہ یہ ذہن میں حاصل ہے اس کو الوقوع ولا الوقوع کہتے ہیں اور اس حیثیت سے کہ یہ ذہن میں حاصل ہے اس کو الایقاع اور الانتزاع کہتے ہیں پس الوقوع ولا الوقوع اور الایقاع والانتزاع کے درمیان تغائر اعتباری ہے کما نص علیہ العلامہ التفتازانی رحمۃ اللہ تعالیٰ فی بعض کتبہٖ۔ (شرح مرقات)

اعف عنا یا رب الارباب
رب زدنی علما والحقنی بالصالحین

امّا التصديق فهو على قول الحكماء عبارة عن الحكم المقارن للتصوّرات فالتصوّرات الثلثة شرط لوجود التصديق ومن ثمّ لا يوجد تصديق بلا تصوّر والامام الرازى يقول انّه عبارة عن مجموعِ الحكم وتصوّرات الاطراف فاذا قلت زيد قائم واذعنت بقيام زيد تحصل لك علوم ثلاثة احدها علمِ زيد وثانيها ادراك معنى قائم وثالثها علم المعنى الرابط الذى يعبّر عنه فى الفارسية بهست فى الايجاب ونيست فى السلب وهے ونہیں فى الهندية ويقال لهذا المعنىٰ الحكم تارةً والنسبة الحكمية اُخرىٰ فاذا اتقنت ما علّمناك فاعلم انّ الحكماء يزعمون انّ التصديق ليس الّا ادراك المعنى الرابطى والامام يزعم ان التصديق مجموع الادراكات الثلاثة اعنى تصوّر المحكوم عليه وتصوّر المحكوم به وادراك النسبت الحكميه المسمّى بالحكم۔

تقریر۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جب علم کی قسم اوّل کے تفصیلی بیان سے فارغ ہوئے اب اپنے قول "اما التصدیق" الخ سے اس کی قسم ثانی کا تفصیلی بیان شروع فرماتے ہیں کہ تصدیق جو کہ علم کی قسم ثانی اور تصور کا قسیم ہے۔ اِس میں حکماء اور امام فخر الملت والدین رازی رحمہ اللہ تعالیٰ کا اختلاف ہے۔ حکماء کے قول پر تصدیق اُس حکم کو کہتے ہیں جو تصورات ثلاثہ (یعنی (۱) تصوّر محکوم علیہ (۲) تصوّر محکوم بہ (۳) تصوّر نسبت تامہ خبری) کو ملا ہوا ہو۔ پس تصورات ثلاثہ مذکورہ وجودِ تصدیق کے لئے شرط ہیں اور یہ تصدیق کے لئے اجزاء نہیں ہیں۔ اسی لئے تو تصدیق بغیر تصوّر کے پائی نہیں جاتی جس طرح مشروط بغیر شرط کے نہیں پایا جاتا اور حضرت الامام فخر الدین الرازی رحمہ اللہ تعالیٰ کہتے ہیں کہ تصدیق تصورات اطراف یعنی تصورات ثلاثہ اور حکم کے مجموعہ کا نام ہے۔ اب مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اپنے قول فاذا قلت الخ سے اِن ہر دو مذہب پر تصدیق کی توضیح کے لئے ایک مثال

بیان فرماتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جب تو مثلاً زیدٌ قائم کہے اور تو زید کے قیام کا اعتقاد بھی کرے بایں طور کہ تو یہ تسلیم کرے کہ نسبت تامہ خبری جو ذہن میں ہے وہ واقع میں بھی ہے تو تجھے تین علم حاصل ہوں گے ایک زید کا علم دوسرا معنی قائم کا علم تیسرا معنی رابطی کا علم وہ معنی رابطی جس کی تعبیر فارسی میں درصورت ایجاب ہست سے اور درصورت سلب نیست سے کی جاتی ہے۔ اور ہندی میں اس کی تعبیر ہے اور نہیں سے کی جاتی ہے اور اس معنی رابطی کو کبھی حکم اور کبھی نسبت حکمیہ کہہ دیتے ہیں۔ جب مصنّف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اُس امر کا ذکر فرما دیا جس کا طالب کے لئے حفظ کرنا ضروری تھا تو اب اپنے قول واذا اتقنت الخ سے اُس امر کا فاء تعقیب کے ساتھ ذکر فرما رہے ہیں جو اُس ضروری الحفظ امر پر مرتب ہوتا ہے۔ فرماتے ہیں کہ جب تو نے ہماری بتائی ہوئی بات کا یقین کر لیا تو اب خوب سمجھ لے کہ حکماء کہتے ہیں کہ تصدیق صرف معنی رابطی کا ادراک ہے (اس حیثیت سے کہ وہ امر واقعی سے حکایت ہے) اور امام رازی رحمہ اللہ تعالیٰ کہتے ہیں کہ تصدیق ادراکات ثلاثہ کے مجموعہ کا نام ہے یعنی (۱) تصوّر محکوم علیہ (۲) تصوّر محکوم بہ (۳) نسبت حکمیہ کا ادراک جس کو حکم کہتے ہیں۔

ابحاث۔ قولہ عبارۃ عن الحکم الخ محققین کے نزدیک حکماء کا مذہب قابلِ قبول اور درست ہے کیونکہ تصدیق یہ حقیقت واقعیہ محصّلہ ہے حقائق اعتباریہ سے نہیں ہے پس وہ ایک ہی شئ ہو سکتی ہے جیسا کہ حکماء کہتے ہیں نہ کہ اشیاء کا مجموعہ پس اگر تصدیق تصورات ثلاثہ یا اربعہ کا مجموعہ ہو جیسا کہ امام رازی رحمہ اللہ تعالیٰ کہتے ہیں تو یہ حقیقت اعتباریہ بن جائیگی

قولہ ویقال لهذا المعنى الرابطى الحكم الخ "بحث اوّل" نسبت تامّہ خبری موضوع و محمول کے درمیان رابطہ بھی ہوتی ہے اور یہ امر واقعی سے حکایت بھی ہوتی ہے پس شک وہم اور تخییل کی صورت میں اس نسبت کا تصوّر اس حیثیت سے ہوتا ہے کہ یہ موضوع و محمول کے درمیان رابطہ ہے اور اس کا نام نسبت حکمیہ ہے اور تصدیق و اذعان کی صورت میں اِس کا علم اس حیثیت سے ہوتا ہے کہ یہ امر واقعی سے حکائیت ہے اور اُس کو حکم کہتے ہیں پس قضیہ میں دو نسبتیں متحقق ہوئیں جو متغائرتان بالاعتبار ہیں اور وہ جو متاخرین نے گمان کر رکھا ہے کہ قضیہ میں دو نسبتیں متحقق ہوتی ہیں جو متغائرتان بالذّات ہیں باطل ہے۔ بحث ثانی حکم کا اطلاق چار معانی پر ہوتا ہے (۱) اذعان و تصدیق (۲) نسبت تامّہ خبری (۳) محکوم بہ (۴) قضیہ۔

قولہ فاعلم انّ الحکماء الخ مصنّف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے مذہب حکماء اور امام رازی رحمہ اللہ تعالیٰ میں فرق بیان کرتے

ہیں۔ مذہب حکماء اور مذہب امام رازی رحمہ اللہ تعالیٰ میں تین وجوہ سے فرق ہے اوّل حکماء کے نزدیک تصدیق بسیط ہے اور امام فخرالدین الرازی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مرکب ہے۔ (۲) حکماء کے نزدیک طرفین اور نسبت کا تصوّر۔ تصدیق کے شرائط ہے اور اس سے خارج اور امام رازی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک تصدیق کی جزء اور اس میں داخل ہے (۳) حکماء کے نزدیک حکم نفسِ تصدیق ہے اور امام رازی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک حکم یہ تصدیق کا جزء اور اس میں داخل ہے۔

قولہٗ والامام یزعم الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول "الامام یزعم" الخ اِس بارے صریح ہے کہ امام رازی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک حکم یہ النسبت الحکمیہ کا ادراک ہے باوجود اس کے کہ امام رازی رحمہ اللہ تعالیٰ سے یہ منقول ہے کہ حکم فعل ہے افعالِ نفس سے۔ تو پھر امام رازی رحمہ اللہ تعالیٰ سے حکم کے بارے دو قول ہوں گے۔

فصل۔ التصوّر قسمان احدھما بدیہی ای حاصلٌ بلا نظرٍ وّکسب کتصوّرنا الحرارۃ والبرودۃ ویقال لہٗ الضروری ایضًا وثانیھما نظریٌ ای یحتاج فی حصولہ الی الفکر والنظر کتصورنا الجن والملائکۃ فانّا محتاجون فی امثال ھذہ التصورات الی تجشّمِ فکرٍ وترتیب نظرٍ ویقال لہٗ الکسبی ایضًا والتصدیق ایضًا قسمان احدھما البدیہی الحاصل من غیر فکرٍ وکسب وثانیھما النظری المفتقر الیہ مثال الاوّل الکل اعظم من الجزء، والاثنان نصف الاربعۃ ومثال الثانی العالم حادث والصانع موجود ونحو ذلک۔

تقریر۔ مصنّف رحمہ اللہ تعالیٰ جب علم کی دونوں قسموں (یعنی تصور و تصدیق) کی تعریف سے فارغ ہوئے اب ان دونوں قسموں میں سے ہر ایک کی تقسیم بیان فرماتے ہیں کہ تصور دو قسم ہے (۱) تصور بدیہی (۲) تصوّر نظری۔ تصوّر بدیہی وہ تصور ہے جس کے حاصل کرنے میں نظر و کسب کی ضرورت نہ ہو جیسے ہمارا گرمی اور سردی کا تصوّر کرنا اور تصور بدیہی کو تصور ضروری بھی کہا جاتا ہے۔ اور تصور نظری وہ تصوّر ہے جس کے حاصل کرنے میں نظر و فکر کی ضرورت ہو جیسے ہمارا جن و ملائکہ کا تصوّر کرنا کیونکہ ہم اِس قسم کے تصوّرات میں فکر اور ترتیبِ نظر کے تکلّف کے محتاج ہیں اور تصور نظری کو تصوّر کسبی بھی کہا جاتا ہے اور تصدیق بھی دو قسم ہے (۱) تصدیق بدیہی (۲) تصدیق نظری۔ تصدیق بدیہی وہ تصدیق ہے جس کے حاصل کرنے میں فکر و کسب کی ضرورت نہ ہو جیسے اِس کی تصدیق کہ "الکل اعظم من الجزء" کل جزء سے بڑا ہوتا ہے اور اس کی تصدیق کہ "الاثنان نصف الاربعۃ" دو چار کا آدھا ہے۔ اور تصدیق بدیہی کو تصدیق ضروری بھی کہا جاتا ہے) اور تصدیق نظری وہ تصدیق ہے جس کے حاصل کرنے میں نظر و فکر کی ضرورت ہو جیسے اِس کی تصدیق کہ العالم حادث ہے اور اس کی تصدیق کہ الصانع موجود

بقیہ تقریر ص ۸۷

ابحاث۔ قولہٗ التصوّر قسمان۔ بحث اوّل۔ تصور اور تصدیق کے بدیہی یا نظری ہونے میں احتمالات

(بقیہ تقریر) ہے اور اس کی مثل جیسے "النار حارہ" کی تصدیق در مثال تصدیق بدیہی اور "کل حیوان جسم" کی تصدیق در مثال تصدیق نظری (اور تصدیق نظری کو تصدیق کسبی بھی کہا جاتا ہے)

عقلیہ نو ہیں (۱) تمام تصوّرات اور تمام تصدیقات بدیہی ہوں (۲) تمام تصورات اور تمام تصدیقات نظری ہوں (۳) تمام تصورات بدیہی اور بعض تصدیقات بدیہی بعض نظری (۴) تمام تصدیقات بدیہی اور بعض تصورات بدیہی بعض نظری ہوں۔ (۵) تمام تصورات نظری اور بعض تصدیقات بدیہی بعض نظری ہوں (۶) تمام تصدیقات نظری اور بعض تصورات بدیہی بعض نظری ہوں (۷) تمام تصوّرات نظری اور تمام تصدیقات بدیہی (۸) تمام تصدیقات نظری اور تمام تصورات بدیہی (۹) بعض تصورات بدیہی بعض نظری اور بعض تصدیقات بدیہی بعض نظری۔ اِن احتمالات عقلیّہ سے آخری احتمال یعنی بعض تصور بدیہی بعض نظری اور بعض تصدیقات بدیہی بعض نظری) درست اور حق ہے اور باقی آٹھ احتمالات باطلہ ہیں۔ اس پر یہ دلیل ہے کہ تمام تصورات اور تمام تصدیقات بدیہی نہیں ہو سکتے ہیں کیونکہ اگر تمام تصورات و تمام تصدیقات بدیہی ہوں تو پھر ہم کسی بھی علم کے حاصل کرنے میں نظر و فکر کے محتاج نہ ہوں حالانکہ کئی ایسے علوم ہیں جن کے حاصل کرنے میں ہمیں نظر و فکر کی محتاجی ہوتی ہے جیسا کہ جن و ملائکہ وغیرھما کا علم اور العالم حادث وغیرہ کا علم لہٰذا تمام تصورات اور تمام تصدیقات کا بدیہی ہونا باطل ہوا۔ اور تمام تصورات و تمام تصدیقات نظری بھی نہیں ہو سکتے ہیں۔ اس لئے کہ اگر تمام تصورات و تمام تصدیقات نظری ہوں تو پھر دَور یا تسلسل لازم آئے گا کیونکہ ہر علم نظری ہونے کی تقدیر پر دوسرے سے حاصل ہوگا اور دوسرا تیسرے سے اور تیسرا چوتھے سے یہ سلسلہ یا تو لاالی نہایت چلا جائے گا تو یہ تسلسل ہے اور یا یہ سلسلہ لوٹے گا تو یہ دَور ہے۔ اور دَور و تسلسل دونوں باطل ہیں اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوتا ہے لہٰذا تمام تصورات و تمام تصدیقات کا نظری ہونا بھی باطل ہوا۔ پس بعض تصورات بدیہی بعض نظری اور بعض تصدیقات بدیہی بعض نظری ہوں گے جیسا کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے بیان فرمایا ہے۔ باقی تسلسل اِس لئے باطل ہے کہ اس بناء پر جب مطلوب کے حصول کا ارادہ کیا جائے گا تو امور غیر متناہیہ کا استحضار لازم آجائے گا جو کہ باطل ہے اور دَور اس لئے باطل ہے کہ اس بناء پر توقف الشئی علی نفسہ بمرتبتین اور بمراتب لازم آتا ہے اور توقّف الشئی علی نفسہ کی بناء پر شئی کا وجود اور عدم کا اجتماع لازم آتا ہے جو کہ اجتماع نقیضین ہے اور اجتماع نقیضین باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوتا ہے۔ لہٰذا دَور و تسلسل دونوں باطل ہیں۔

سوال۔ اس مدعیٰ (یعنی بعض تصورات بدیہی بعض نظری اور بعض تصدیقات بدیہی بعض نظری ہیں) پر دلیل پیش کی گئی ہے حالانکہ یہ مدعیٰ بدیہی ہے جو کسی دلیل کا محتاج نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ جب ہم اپنے وجدان کی طرف رجوع کرتے ہیں تو ہم تصوّر و تصدیق میں سے ہر ایک کو دو قسم پر پاتے ہیں بعض تصوّر بدیہی جیسے گرمی و سردی کا تصور اور بعض تصوّر نظری جیسے جن و ملائکہ کا تصوّر اور اسی طرح بعض تصدیقات بدیہی جیسے "الکل اعظم من الجزء" کی تصدیق اور بعض تصدیقات نظری جیسے "العالم حادث" کی تصدیق۔

جواب۔ یہ مدعیٰ۔ بدیہی خفی ہے جس کے لئے دلیل کی ضرورت تو نہیں ہوتی لیکن تنبیہ کی ضرورت ہوتی ہے اور دلیل مذکور دراصل نفس مدعیٰ پر تنبیہ ہے۔

قولہ کتصورنا الجن و الملائکہ۔ مصنّف رحمہ اللہ تعالیٰ نے تصوّر نظری کی مثال میں جن اور ملائکہ کو پیش کیا ہے۔ اس لئے کہ ان کا تصوّر نظر و ترتیب سے حاصل ہوتا ہے کیونکہ جب ہم کہیں۔ جسم لطیف ناری یتشکل باشکال مختلفۃ حتی الکلب والخنزیر یذکر و یؤنث (کہ جن وہ جسم لطیف ناری ہے جو مختلف اشکال میں متشکل ہو سکتا ہے حتّیٰ کہ کتّا اور خنزیر کی شکل بن سکتا ہے اور مذکر بھی ہوتا ہے اور مؤنث بھی) تو ہمیں اس نظر و ترتیب سے جن کا تصوّر حاصل ہوا جو پہلے حاصل نہ تھا۔ اور جب ہم کہیں جسم لطیف نوری یتشکل باشکال مختلفۃ سوی الکلب والخنزیر لایؤنث ولا یذکر (کہ ملک وہ جسم لطیف نوری ہے جو اشکال مختلفہ کے ساتھ متشکل ہو سکتا ہے سوائے کلب اور خنزیر کے، نہ وہ مذکر ہوتا ہے اور نہ مؤنث) تو ہمیں اس نظر و ترتیب سے ملک کا تصوّر حاصل ہوا جو پہلے حاصل نہ تھا لہٰذا جن و ملائکہ کا تصور نظری ہے۔

قولہ فانّا محتاجون۔ چونکہ امام رازی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک تمام تصوّرات بدیہی ہیں اور آپ کے نزدیک تصوّر کا انقسام بدیہی و نظری کی طرف حیز خفاء میں ہے تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول فانّا محتاجون الخ سے امام رازی رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول کی تردید کرتے ہوئے اس امر پر تنبیہ فرمائی کہ بعض تصورات نظری ہیں جیسا کہ تصوّر جن اور تصوّر ملائکہ کیونکہ ہم ان جیسے تصوّرات کے حصول میں نظر و ترتیب کے محتاج ہیں۔

فائدہ۔ انسان کے افراد چار قسم ہیں الاوّل وہ ارباب نفوس قدسیّہ ہیں جن کو علوم نظریّہ دقیقہ ادنیٰ التفات سے بغیر نظر و فکر کے حاصل ہو جاتے ہیں کیونکہ وہ کدورتِ بشریّہ سے مصفّیٰ ہوتے ہیں۔ اور اُن کا بلاواسطہ مبداء فیاض سے تعلّق ہوتا ہے اور وہ نفوس قدسیّہ انبیاء علیہم السلام ہیں۔ الثانی وہ اصحابِ ذکاوۃ جلیہ و فطانۃ علیّہ ہوتے ہیں جن کو اللہ تعالیٰ کی تائید حاصل

ہوتی ہے اور اُن میں اللہ تعالیٰ نے وہ ملکات ودیعت فرمائے ہوتے ہیں جن کی وجہ سے وہ صحتِ نظر میں منطق کی طرف محتاج نہیں ہوتے جیسے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین اور ائمہ مجتہدین رحمہم اللہ تعالیٰ۔ الثالث وہ اوساط ہیں جو نہ نہایت درجہ کے ذکی ہوتے ہیں اور نہ نہایت درجہ کے بلید۔ الرابع وہ حمقیٰ ہیں جن میں نہایت درجہ کی بلادت ہوتی ہے وہ امور مجہولہ کی تحصیل میں باوجود قوانینِ منطق کی رعایت کے صواب کو نہیں پا سکتے۔ اور ان اقسام اربعہ میں سے جو تحصیل مجہولات میں اور خطاء کو صواب سے تمیز دینے میں منطق کے محتاج ہیں وہ صرف قسمِ ثالث ہے کیونکہ قسم اوّل تو نظر وفکر سے ہی مستغنی ہے چہ جائے کہ وہ منطق کے محتاج ہوں۔ اور قسم ثانی کے اصحاب اپنے ملکاتِ طبعیۃ کی وجہ سے منطق کے محتاج نہیں ہیں اور قسم رابع کے لوگ چونکہ نہایت بلادت کی وجہ سے نظر وفکر کی صلاحیت ہی نہیں رکھتے حتّٰی کہ وہ منطق کے محتاج ہوں۔

قولہٗ الکل اعظم من الجزء، ۔ مصنّف رحمہ اللہ تعالیٰ نے تصدیق بدیہی کی مثال۔ "الکل اعظم من الجزء،" پیش فرمائی ہے۔ اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ہمیں تسلیم نہیں کہ ہر کل جزء سے بڑا ہوتا ہے کیونکہ کبھی جزء کل سے بڑا ہوتا ہے جیسے کہ حدیث شریف میں آتا ہے کہ قیامت کے دن جہنمی کی ضرس احد پہاڑ کے مثل ہوگی ۔ اور طاؤس کی ذنب اس سے بڑی ہوتی ہے۔

جواب۔ معترض نے کل اور جزء کا معنی ہی نہیں سمجھا ہے۔ کل کا معنی ہے کل اجزاء کا مجموعہ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ جہنمی کے کل اجزاء کا مجموعہ اس کی ضرس سے بڑا ہوگا۔ اور اسی طرح طاؤس کے کل اجزاء کا مجموعہ اس کی ذنب سے بڑا ہوگا۔

قولہٗ العالم حادث الخ یہ تصدیق نظری کی مثال ہے۔ کیونکہ ہم "العالم حادث،" کی تصدیق میں نظر وفکر کی طرف محتاج ہیں۔ العالم حادث کی تصدیق حاصل کرنے کے لئے یوں کہا جائے گا العالم متغیّر۔ وکل متغیّر حادث۔ فالعالم حادث، اور اسی طرح الصانع موجود کی تصدیق حاصل کرنے کے لئے کہا جائے گا۔ الصانع موثر فی المجموع : وکل ما ھو یکون کذالک موجود، فالصانع موجود۔ حاشیہ مرضاۃ۔

فائدۃ واذا علمت ما ذکرنا ان النظریات مطلقاً تصوریاً کانت او تصدیقیاً مفتقرۃ الی نظر وفکر فلا بدّ لك ان تعلم معنی النظر فاقول النظر فی اصطلاحہم عبارۃ عن ترتیب امورٍ معلومۃٍ لیتادّی ذلك الترتیب الی تحصیل المجہول کما اذا رتبت المعلومات الحاصلۃ لك من تغیّر العالم وحدوث کل متغیّر وتقول العالم متغیّر وکل متغیّر حادث تحصل لك من ھذا النظر والترتیب علم قضیۃٍ اخری لم یکن حاصلاً لك قبل وھی العالم حادث۔

تقریر۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے جب النظری اور البدیہی کا بیان فرمایا اور النظری کی تعریف میں النظر۔ وجوداً اور البدیہی کی تعریف میں عدماً ماخوذ تھا تو ان کی توضیح کے لئے ضروری ہوا کہ نظر کا معنی بیان کیا جائے تو مصنّف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول فائدہ الخ سے نظر کا معنی بیان فرمایا ہے۔ فرماتے ہیں کہ جب تجھے وہ امر معلوم ہوگیا جس کو ہم نے ذکر کیا ہے کہ نظریات مطلقاً خواہ وہ تصوریہ ہوں یا تصدیقیہ سب نظر وفکر کے محتاج ہیں تو اب تیرے لئے نظر کا معنی جاننا بھی نہایت ضروری ہے۔ پس میں کہتا ہوں کہ مناطقہ کی اصطلاح میں النظر وہ چند امور معلومہ کو اس طرح ترتیب دینا ہے کہ وہ ترتیب امر مجہول کے حاصل کرنے تک پہنچا دے اور نظری کو فکر بھی کہتے ہیں۔ جیسا کہ جب تجھے چند تصدیقات حاصل ہوں مثلاً العالم متغیّر کا اذعان ایک تصدیق تجھے حاصل ہے اور کل متغیّر حادث کا اذعان یہ دوسری تصدیق تجھے حاصل ہے اور تو ان کو ترتیب دے کر یوں کہے العالم متغیّر وکل متغیّر حادث تو تجھے اِس نظر وترتیب سے ایک اور قضیہ کا علم حاصل ہوا جو اس سے پہلے حاصل نہ تھا اور وہ العالم حادث ہے۔ اور اسی طرح جب تجھے چند تصوّرات حاصل ہوں مثلاً الحیوان کا ایک تصوّر تجھے حاصل ہے اور دوسرا الناطق کا تصوّر بھی تجھے حاصل ہے اور تو ان دونوں کو ترتیب دے کر یوں کہے الحیوان الناطق تو اِس فکر وترتیب سے تجھے ایک اور تصوّر حاصل ہوگیا جو اس سے پہلے حاصل نہیں تھا اور وہ حقیقتِ انسان کا تصوّر ہے۔

ابحاث۔ قولہ عبارۃ عن ترتیب الخ ترتیب کا لغوی معنی ہے جعل کل شیٔ فی مرتبتہ۔ یعنی ہر شیٔ کو اس کے مرتبہ میں رکھنا اور ترتیب کا اصطلاحی معنی ہے۔ جعل الاشیاء المتعددۃ بحیث یطلق علیہا اسم الواحد ویکون نسبۃ بعضہا الی البعض بالتقدم وتأخر۔ یعنی چند چیزوں کو ایک کر دینا بایں طور کہ ان پر ایک اسم کا اطلاق ہونے لگے اور ان میں آپس میں تقدم اور تأخر کی نسبت ہو۔

سوال۔ نظر کی تعریف میں لفظ امور جمع ہے اور جمع کا اطلاق کم از کم تین افراد پر ہوتا ہے لہٰذا نظر کی تعریف اس ترتیب کو شامل نہیں ہوگی جو دو امور میں پائی جائے جیسے "الحیوان الناطق"، کہ یہ ترتیب دو امور سے ہے جس سے حقیقتِ انسان کا تصور حاصل ہوتا ہے۔

جواب۔ نظر کی تعریف میں امور سے مراد مافوق الواحد ہے یعنی ایک سے زائد امور مراد ہیں اگرچہ دو ہی ہوں۔ ایسے ہی اس فن کی تعاریف میں جو جمع آئے گی اس سے یہی معنی "یعنی مافوق الواحد" مراد ہوگا۔

سوال۔ یہ تو کوئی ضروری نہیں ہے کہ امر مجہول حاصل کرنے کے لئے دو یا زائد امور کو ترتیب دیا جائے کیونکہ کبھی ایک ہی امر کے علم سے امر مجہول کا علم حاصل ہو جاتا ہے جیسے شئی کی تعریف صرف فصل یا صرف خاصہ کے ساتھ ہو کہ اس سے امر مجہول تعریف حاصل ہو جاتا ہے لہٰذا نظر کی تعریف بالمفرد کو شامل نہیں ہوگی۔

جواب۔ تعریف بالمفرد ناقص ہوتی ہے اور تعریف بالمرکب کامل اور یہاں تعریف سے مراد تعریف کامل ہے۔

قولہ الی تحصیل المجہول۔ مجہول کو مطلوب کہتے ہیں خواہ وہ تصوری ہو یا تصدیقی۔ اور طالب کے لئے مطلوب کا من وجہ معلوم ہونا ضروری ہے تاکہ مجہول مطلق کی طلب لازم نہ آئے جو کہ محال ہے کیونکہ نفس کا مجہول مطلق کی طرف متوجہ ہونا ممتنع ہے۔ اور طالب کے لئے مطلوب کا من وجہ مجہول ہونا بھی ضروری ہے۔ کیونکہ مطلوب اگر اس حیثیت سے جس حیثیت سے طالب اسے طلب کر رہا ہے معلوم ہوگا تو استعلام معلوم اور تحصیلِ حاصل لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔ پس مطلوب جس اعتبار سے معلوم ہوگا اس اعتبار سے نفس اس کی طرف متوجہ ہوگا اور جس اعتبار سے مجہول ہوگا نفس اس اعتبار سے اس کو حاصل کرے گا۔

واعلم جب کوئی شخص کسی امر مجہول کے حاصل کرنے کا ارادہ کرتا ہے تو اس کا ذہن ان امور تصوریہ یا تصدیقیہ کی طرف توجہ کرتا ہے جو اس کے پاس پہلے سے محفوظ ہوتے ہیں پھر ان امور معلومہ میں سے وہ امور لے لیتا ہے جو مطلوب کے مناسب ہوتے ہیں اور ان کو ترک کر دیتا ہے جو مطلوب کے مناسب نہیں ہوتے حتیٰ کہ وہ مطلوب کے کل مبادی جمع کر لیتا ہے مثلاً اس کو یہ معلوم

کرنا ہے کہ عالم حادث ہے یا نہیں اور اس نے امور معلومہ کی طرف توجہ کی اور اس نے یہ پایا کہ عالم متغیر ہے اور یہ بھی پایا کہ جو متغیر ہوتا ہے وہ حادث ہوتا ہے اب اس نے وہ تمام مبادی جو مطلوب کے مناسب تھے جمع کر لئے تو یہ حرکت اولیٰ ہوئی پھر اس نے ان امور کو ترتیب دے کر یوں کہا "العالم متغیر" "وکل متغیر حادث"، تو یہ حرکتِ ثانیہ ہوئی اور ان دونوں حرکتوں کے بعد مطلوب یعنی "العالم حادث"، حاصل ہوا اور اسی طرح اگر اس کو مثلاً حقیقتِ انسان کا علم مطلوب ہے تو اس نے ان امور تصوریہ کی طرف توجہ کی جو اس کے پاس پہلے سے محفوظ ہیں تو اس نے الحیوان اور الناطق کو مطلوب کے مناسب پاتے ہوئے لے لیا تو یہ حرکت اولیٰ ہوئی پھر ان میں ترتیب دے کر یوں کہا "الحیوان الناطق"، تو یہ حرکت ثانیہ ہوئی اور ان دونوں حرکتوں کے بعد مطلوب یعنی حقیقت انسان کا علم حاصل ہوا۔ ثم اعلم۔ ہر مطلوب حاصل کرنے کے لئے دونوں حرکتوں کا متحقق ہونا کوئی ضروری نہیں ہے کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ صرف حرکت اولیٰ ہی سے مطلوب حاصل ہو جاتا ہے اور کبھی حرکتِ ثانیہ ہی سے مطلوب حاصل ہو جاتا ہے، اور متقدمین مناطقہ کے نزدیک فکر دونوں حرکتوں کے مجموعہ کا نام ہے لہٰذا جس جگہ دونوں حرکتیں نہیں ہوں گی تو وہاں بداہت ہوگی اور متاخرین مناطقہ کے نزدیک فکر حرکتِ ثانیہ کا نام ہے لہٰذا جہاں حرکت ثانیہ نہیں ہوگی وہاں بداہت ہوگی لیکن ان دونوں مذہبوں پر اشکالات ہیں جن کا بیان فن کی بڑی کتابوں میں دیکھیں۔ اس مقام پر حضرت علامہ مولانا عبدالحق خیرآبادی رحمۃ اللہ علیہ اپنی شرح مرقات میں فرماتے ہیں ثم اعلم الفکر عبارۃ عن الحرکۃ فی المعقولات لتحصیل المجہول سواء تحقق مجموع الحرکتین او احدہما فمدار النظریۃ علی تحقق الحرکۃ ومدار الضروریۃ علی انتفائہا راسًا۔ یعنی کسی امر مجہول کے حاصل کرنے کے لئے معقولات میں حرکت کا نام فکر ہے خواہ ایک حرکت ہو یا دونوں ہوں پس نظریہ کا مدار ایک حرکت کے تحقق پر ہے اور بداہت کا مدار حرکت کے بالکل انتفاء پر ہے یعنی اگر ایک بھی حرکت نہ ہوگی تو وہاں بداہت ہوگی اور یہی بات حق ہے۔ فخذ ہذا۔

قولہ کما اذا رتبت الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے امور تصدیقیہ میں ترتیب کی مثال پیش فرما رہے ہیں۔

سوال۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے امور تصدیقیہ میں ترتیب کی مثال تو بیان فرمائی ہے اور امور تصوریہ میں ترتیب کی مثال کو کیوں ترک فرمایا

جواب۔ مقصود اصلی تصدیق ہے کیونکہ حضرت انسان مسائل حقہ کے ادراک اور اذعان ہی سے درجہ کمال کو حاصل کرتا ہے باقی ہم نے شرح میں امور تصوریہ میں ترتیب کی مثال بیان کر دی ہے فتذکر۔

فصل[علہ] ایّاك وان تظنّ انّ كل ترتيب يكون صوابًا موصلاً الیٰ علمٍ صحيحٍ كيف ولو كان الامر كذلك ما وقع الاختلاف والتناقض بين ارباب النظر مع انّهٗ قد وقع فمن قائل يقول- العالم حادث ويستدلّ بقوله العالم متغيّر وكل متغيّر حادث فالعالم حادث ومن زاعمٍ يزعم ان العالم قديمٌ غير مسبوق بالعدم ويبرهن عليه بقوله العالم مستغنٍ عن المؤثّر وكل ماهٰذا شانهٗ فهو قديمٌ ولا اظنك شاكًّا فی انّ احد الفكرين صحيحٌ حقٌّ والاٰخر فاسد غلط- واذا كان قد وقع الغلط فی فكر العقلاءِ فعلم من ذلك انّ الفطرة الانسانيّة غير كافيه فی تميّز الخطاء من الصواب وامتياز القشر عن اللبّاب فجاءت الحاجة فی ذلك الیٰ قانون عاصم عن الخطاء فی الفكر يبيّن فيه طرق اكتساب المجهولات-

تقریر - یہاں سے مصنّف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا مقصود احتیاج الی المنطق کو بیان کرنا ہے اور احتیاج الی المنطق کا بیان تین امور پر موقوف تھا- اوّل علم کی تقسیم تصوّر و تصدیق کی طرف - دوم - تصور و تصدیق میں سے ہر ایک کا بدیہی و نظری کی طرف تقسیم ہونا- سوئم - نظری کو بدیہی سے حاصل کرتے وقت نظر و فکر میں غلطی کا واقع ہونا- پہلے دو امور کا بیان تو ہو چکا اب یہاں سے تیسرے امر کو بیان فرماتے ہیں کہ ہر ترتیب کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ درست ہو اور علم صحیح کا فائدہ دے اگر ایسے ہوتا تو

علہ قولہٗ ایّاك وانّ تظنّ - این کلیہ از قبیلہ تحذیر است و آں در لغت بمعنی ترسانیدن از چیزے بچیزے ست و در اصطلاح نحاۃ عبارت از اسمی است کہ بتقدیر اتق برائے ترسانیدن از مابعد خود بنا بر مفعولیّت منصوب میباشد یا محذوف مکرر مذکور میشود ۱۲ حاشیہ شرح فارسی-

پھر اہلِ نظر میں کبھی اختلاف و تناقض واقع نہ ہوتا حالانکہ یہ اختلاف و تناقض واقع ہوا ہے اِس لئے کہ کوئی کہتا ہے کہ عالم حادث ہے اور دلیل پیش کرتا ہے- العالم متغیّرٌ- وکل متغیّر حادثٌ- فالعالم حادثٌ اور کسی نے یہ گمان کر رکھا ہے کہ عالم قدیم ہے کہ عدم کے بعد موجود نہیں ہوا- اور اس پر برہان یہ پیش کرتا ہے- العالم مستغنٍ عن المؤثّر وکل مستغنٍ عن المؤثّر فھو قدیم فالعالم قدیم- اب اس میں قطعًا کوئی شک نہیں کہ ان دونوں فکروں میں سے ایک فکر صحیح ہے صواب و حق ہے اور دوسری غلط و فاسد- اور جب عقلاء کی نظر و فکر میں غلطی واقع ہو گئی تو اس سے یہ بخوبی معلوم ہو گیا کہ فطرۃ انسانیہ خطاء کو صواب سے اور چھلکے کو مغز سے جدا کرنے میں کافی نہیں تو اس کے لئے ایک قانون کی حاجت ہوئی جو فکر میں خطاء سے بچانے والا ہو اور اس میں مجہولات کو معلومات سے حاصل کرنے کے طریقے بیان کئے جائیں اور وہ قانون منطق اور میزان ہی ہے-

اعف عنا یا رب الارباب

ربّ زدنی علما والحقنی بالصالحین

عن المعلومات وھذا القانون ھو المنطق والمیزان اما تسمیتہ بالمنطق فلتاثیرہ فی النطق الظاھری اعنی التکلم اذ العارف بہ یقوی علی التکلم بما لا یقوی علیہ الجاھل وکذا فی النطق الباطنی اعنی الادراک لان المنطقی یعرف حقائق الاشیاء ویعلم اجناسہا وفصولہا وانواعہا ولوازمہا وخواصہا بخلاف الغافل عن ھذا العلم الشریف واما تسمیتہ بالمیزان فلانہ قسطاس للعقل یوزن بہ الافکار الصحیحۃ ویعرف بہ نقصان ما فی الافکار الفاسدۃ واختلال ما فی الانظار الکاسدۃ ومن ثم یقال لہ العلم الآلی لکونہا آلۃ لجمیع العلوم لاسیما للعلوم الحکمیۃ۔

اما تسمیتہ الخ اب مصنف رحمۃ اللہ علیہ یہاں سے منطق ومیزان کی وجہ تسمیہ بیان فرماتے ہیں کہ اس فن کا نام منطق اس لئے رکھا گیا ہے کہ چونکہ (منطق مصدر میمی بمعنی نطق ہے) اور اس فن کی تاثیر نطق ظاہری میں ہوتی ہے یعنی تکلم میں اس لئے کہ جو شخص اس فن کا عالم ہے وہ کلام کرنے پر اس قدر قادر ہے کہ اس قانون سے جاہل اس پر قادر نہیں اور ایسے ہی اس کی تاثیر نطق باطنی یعنی ادراک میں بھی ہوتی ہے اس لئے کہ منطقی اشیاء کے حقائق کی معرفت رکھتا ہے اور ان اشیاء کے اجناس و فصول اور اقسام اور لوازم اور خواص جانتا ہے بخلاف اس شخص کے جو اس علم شریف سے غافل ہے۔ اور اس فن کا نام میزان اس لئے ہے کہ (میزان بمعنی ترازو ہے) اور یہ فن اور قانون عقل کا ترازو ہے کہ عقل اس سے صحیح فکروں کا وزن کرتی ہے اور افکار فاسدہ کے نقصان اور انظار کاسدہ کے خلل کو معلوم کرتی ہے اور اسی وجہ سے اس فن کو علم آلی کہتے ہیں کیونکہ یہ فن جمیع علوم کے لئے آلہ ہے خصوصاً علوم حکمیہ کے لئے۔

ابحاث قولہ العالم حادث۔ عالم کہتے ہیں موجودات سے جمیع ماسوی اللہ تعالیٰ کو یعنی اللہ تعالیٰ کے سوائے

جمیع موجودات کو اور حادث وہ ہوتا ہے جو عدم کے بعد موجود ہوا اور قدیم اس موجود کو کہتے ہیں جس کے وجود کی ابتداء نہ ہو تو العالم حادث کا معنی یہ ہوا کہ ہر موجود ماسوی اللہ تعالیٰ عدم کے بعد موجود ہوا ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ اپنے ارادے اور اختیار سے ہر شئی کو پیدا کرنے والا ہے اور یہی حق ہے لہٰذا اسی کا اعتقاد رکھنا چاہیے۔

سوال۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ الافکار الکاسبہ للتصدیقات میں خطاء کا بیان تو کیا ہے لیکن الافکار الکاسبۃ للتصورات میں خطاء کا بیان کیوں نہیں کیا؟

جواب۔ الافکار الکاسبہ للتصدیقات میں خطاء کا بیان ظاہر ہے بخلاف الکاسبۃ للتصورات کے۔ (یعنی مبتدی آسانی سے سمجھ لیتا ہے ۱۲)

قولہ العالم مستغنٍ عن المؤثر۔ اس کی دلیل یہ بیان کی جاتی ہے کہ عالم اگر کسی مؤثر کا اثر قبول کرے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو حالتِ وجود میں تاثیر ہوگی یا حالتِ عدم میں اگر عالم میں مؤثر کی تاثیر حالت وجود میں ہو تو یہ تحصیلِ حاصل ہے جو کہ محال ہے اور اگر حالت عدم میں ہو تو اس صورت میں وجود و عدم دو نقیضین جمع ہو جائیں گی اور اجتماع نقیضین بھی محال ہے لہٰذا دونوں صورتیں باطل ہوئیں۔ تو لامحالہ ماننا پڑے گا کہ العالم مستغنٍ عن المؤثر۔ اس دلیل کا جواب الفاضل الاکمل حضرت علامہ محمد عبدالحق العمری الخیرآبادی قدس سرہ نے شرح مرقات میں یوں بیان فرمایا ہے والتحقیق ان التاثیر فی حال الوجود الحاصل بذلک التاثیر فلا یلزم الا تحصیل الحاصل بذلک التاثیر ولا قباحۃ فیہ انما المحذور تحصیل الحاصل بتاثیرٍ آخر وھو لیس بلازم ٭ ثم ھذا مذھب اصحاب البخت والاتفاق النافیین للصانع واما الحکماء المحققون فھم وان زعموا قدم العالم لکنہم لا یرون وجود العالم بلا سبب موجد ضرورۃ انہ یخالف لبداھۃ العقل الحاکمہ بامتناع الترجیح وتفصیل الکلام فی ھذا المرام یستدعی خروجاً عن المقام۔

قولہ والآخر فاسد۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر یہ دونوں فکر حق و صواب ہوں یعنی فکر حدوثِ عالم اور فکر قدم عالم یا اگر یہ دونوں فاسد و غلط ہوں تو یہ اجتماعِ نقیضین ہے (پہلی صورت میں، یا ارتفاع نقیضین ہے جو دوسری صورت میں ۱۲) جو کہ محال ہے لہٰذا ایک درست ہے یعنی حدوث عالم اور دوسرا فاسد ہے یعنی قدم عالم

قولہ واذا کان قد وقع۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ یہاں سے ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ ہم اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ فکر میں غلطی واقع ہو سکتی ہے لیکن اس غلطی سے بچنے کے لئے یہ کوئی ضروری نہیں کہ ہمیں منطق کی ضرورت ہو اور اس کی طرف محتاجی ہو عین ممکن ہے کہ اس غلطی سے بچانے والی فطرۃ انسانیہ ہو۔

جواب ۔ ہم جب مشاہدہ کرتے ہیں تو دیکھتے ہیں کہ عقلاء سے خطاء فی الفکر واقع ہو جاتی ہے کسی نہ کسی عارض کی بناء پر۔ تو ہمیں معلوم ہو گیا کہ فطرۃ انسانیہ خطاء فی الفکر سے بچانے والی نہیں۔

سوال ۔ وہ فطرۃ انسانیہ جو عوارض اور موانع سے خالی ہو وہ تو یقیناً عاصمہ ہو سکتی ہے۔

جواب ۔ ہاں فطرۃ انسانیہ مذکورہ عاصمہ ہے لیکن یہ تمام افراد انسانی کو حاصل نہیں اور جنکو حاصل ہے وہ منطق کے محتاج نہیں جیسا کہ ہم ماقبل بیان کر چکے ہیں۔

قولہ قانون ۔ قانون یہ لفظ یونانی ہے یا سریانی اور یہ اصل میں مسطر کتابت کے لئے موضوع ہے اور اس کا اصطلاحی معنی یہ ہے قاعدہ کلیۃ یستنبط منہا احکام جزئیات موضوعہا ۔ کہ قانون وہ قاعدہ کلیہ ہے جس سے اسکے موضوع کی جزئیات کے احکام مستنبط ہوں ۔ باقی اس قاعدہ کے موضوع کی جزئیات کے احکام معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے جس جزئی کا حکم معلوم کرنا ہو اس کو موضوع بنایا جائے اور قاعدہ کلیہ کے موضوع کو محمول تو قضیہ قیاس کا صغریٰ ہوگا ۔ اور اس قاعدہ کلیہ کو کبریٰ بنا دیا جائے تو اس کا نتیجہ حکم جزئی پر مشتمل ہوگا مثلاً ضرب زید میں زید کا حکم معلوم کرنا ہو تو نحاۃ کے اس قانون یعنی قاعدہ کلیہ کل فاعل مرفوع ، سے اس طرح معلوم کریں گے کہ زید کو موضوع بنایا اور قاعدہ کلیہ کا جو موضوع ہے یعنی " فاعل " کو محمول بنایا تو یہ قیاس کا صغریٰ بن گیا یعنی زید فاعل " پھر اس قاعدہ کلیہ یعنی " کل فاعل مرفوع " کو اس قیاس کا کبریٰ بنا کر یوں کہا ۔ زید فاعل (صغریٰ) و کل فاعل مرفوع (کبریٰ) نتیجہ نکلا زید مرفوع تو اس طرح زید جو کہ قاعدہ کلیہ کے موضوع (فاعل) کی جزئی ہے اس کا حکم معلوم ہو گیا۔

قولہ المنطق ۔ منطق یہ مصدر میمی ہے بمعنی نطق اور اس کا اس فن ، پر مبالغۃً اطلاق کیا گیا ہے اس لئے کہ نطق (خواہ ظاہری ہو یعنی تکلم یا باطنی ہو یعنی ادراک) کی تکمیل میں اس فن کو بڑا دخل ہے ۔ اور یا پھر لفظ منطق اسم مکان ہے

قولہ یعرف حقائق الاشیاء ۔ اس مقام پر یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ اشیاء کے حقائق کی معرفت بندے بشری قدرت میں نہیں یہ شان تو خالق القوی والقدر کی ہے جس کی صفت ھو الاول والاخر والظاھر والباطن وھو بکل شیئ علیم ہے ۔ الشیخ نے تعلیقات میں کہا ہے کہ ہم صرف اشیاء کے خواص اور لوازم کو جانتے ہیں اور ہمیں اس کا کوئی علم نہیں کہ ان اشیاء کے لئے یہ فصول مقومہ ہیں جو ان کے حقائق پر دال ہیں بلکہ ہم تو صرف اتنا جانتے ہیں کہ یہ اشیاء ہیں جن کے لئے یہ خواص اور یہ اعراض ہیں کیونکہ ہمیں واجب تعالیٰ کی حقیقت کا علم نہیں اور نہ عقل ۔ نفس ۔ فلک ۔ نار ۔ ہوا ۔ پانی ۔ ارض کی حقیقت سے واقفیت ہے ۔ اور اسی طرح نہ ہمیں اعراض کے حقائق کا علم ہے اور ہم جوہر کی حقیقت سے بھی ناآشنا ہیں کیونکہ ہم صرف یہ جانتے ہیں کہ یہ (جوہر) ایک شیئ ہے جس کی یہ خاصیت ہے ۔ " ھو انہ الموجود لا فی موضوع " اور یہ کوئی جوہر کی حقیقت نہیں ہے

اور نہ ہم جسم کی حقیقت کی معرفت رکھتے ہیں ۔ بلکہ فقط اتنا جانتے ہیں کہ جسم ایک شیئ ہے کہ اس کی یہ خاصیت ہوتی ہے اور وہ طول عرض عمق ہے۔

قولہ قسطاس ۔ ضمہ اور کسرہ کے ساتھ اس کا معنی میزان ہے اور یہ لفظ رومی معرب ہے۔

قولہ العلم الآلی ۔ آلہ اُس واسطہ کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ فاعل کا اثر اُس کے منفعل تک پہنچے جیسے منشار (آرا) بڑھئی کے لئے ۔ کیونکہ منشار بڑھئی کا اثر لکڑی تک پہنچنے کا ذریعہ ہے ۔ اسی طرح منطق قوۃ عاقلہ کا اثر مطالب کسبیہ تک پہنچنے کا ذریعہ ہے اس لئے منطق کو علم آلی کہتے ہیں۔

سوال ۔ منطق جب علوم کا آلہ اور خادم ہے تو پھر یہ علوم کے زمرہ میں داخل ہو کر کے علم نہ ہوا۔

جواب ۔ منطق کے دو اعتبار ہیں ایک اعتبار اس کی ذات کا ۔ اور ایک اعتبار دوسرے علوم کے ساتھ ۔ اگر منطق کی ذات کا اعتبار ہو تو یہ علم ہے اور اگر دیگر علوم کا لحاظ ہو تو یہ منطق آلہ ہے اور منطق پر " العلم الآلی " کا اطلاق دونوں اعتباروں کو جامع ہے یعنی منطق فی نفسہ علم ہے اور بلحاظ دیگر علوم کے آلہ ہے۔

قولہ لجمیع العلوم ۔ سوال ۔ منطق جب جمیع علوم کے لئے آلہ ہے تو پھر منطق چونکہ خود بھی علم ہے اپنے آپ کے لئے بھی آلہ ہوا تو پھر منطق اپنے آپ کا محتاج ہوگا یا دوسرے علم منطق کی طرف محتاج ہوگا پہلی صورت پر دَور ہے اور دوسری صورت پر تسلسل۔

جواب ۔ منطق جمیع علوم کے لئے آلہ ہے ماسوائے البعض کے اور ہم " ماسوائے البعض " سے منطق کو مراد رکھتے ہیں ۔ لہٰذا خرابی مذکور لازم نہیں آتی۔

فائدہ ۔ منطق جب جمیع علوم کے لئے آلہ اور خادم ہے تو پھر چاہیے یہ کہ اس کی طرف آلہ ہونے کی وجہ سے توجہ دی جائے اور مقصود اصلی حدیث ۔ تفسیر ۔ فقہ ۔ کلام کو سمجھیں۔

فصل اعلم انّ ارسطاطالیس الحکیم دوّن ھذا العلم بامر الاسکندر الرومی ولھذا یلقّب بالمعلم الاول والفارابی ھذّب ھذا الفن وھو المعلم الثانی وبعد اضاعۃ کتب الفارابی فصّلہ الشیخ ابو علی بن سینا۔

تقریر۔ مصنّف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ بات یاد رکھیں کہ حکیم ارسطاطالیس نے اسکندر رومی کے حکم سے علم منطق کی تدوین کی اسی لئے اس کا لقب معلّم اوّل ہوا۔ اور فارابی نے اس فن کی تہذیب کی اور وہ معلّم ثانی ہوئے اور فارابی کی کتب ضائع ہونے کے بعد شیخ بوعلی بن سینا نے اس علم کی تفصیل کی (اور یہ معلّم ثالث ہوئے)

ابحاث۔ قولہ اَرِسطاطالیس۔ یہ شہرہ آفاق حکیم ہیں۔ المنجد میں ان کا نام اُرسطو۔ اور ارسطوطالیس لکھا ہے یہ مقدونیہ کے شہر استاگرا" یا استاجرو" میں پیدا ہوئے۔ اور تقریباً ۱۸ سال کی عمر میں افلاطون کے پاس علم حاصل کرنے کے لئے گئے۔ اس طرح یہ افلاطون کے شاگرد ہوئے اور افلاطون حکیم سقراط کے شاگرد تھے اور وہ فیثاغورث کے شاگرد اور وہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے شاگرد تھے (کذا فی شرح السلّم للقاضی مبارک الکوفاموی وحواشیہ) اور جب یہ اپنی تعلیم سے فارغ ہوئے تو سلطان مقدونیہ کے طبیب خاص مقرر ہوئے۔ اور سلطان کی فرمائش پر اُس کے بیٹے اسکندر کو تعلیم دیتے رہے۔ اور ارسطو نے پھر اسکندر رومی کے حکم سے فن منطق کو مدوّن کیا اور تعالیم منطقیہ" کو قوۃ سے فعل کی طرف لائے۔ اس لئے یہ معلّم اوّل کے لقب سے ملقّب ہوئے اور تقریباً ۶۲ سال کی عمر پائی اور چونکہ فن منطق کو اسکندر رومی کے حکم سے مدوّن کیا گیا ہے اس لئے منطق کو میراث ذی القرنین کہتے ہیں۔ اور غالباً یہ وہی ذی القرنین ہیں جن کا ذکر اس آیت مبارکہ میں ہے۔ یسئلونك عن ذی القرنین واللہ اعلم۔ اگر تحقیق وتفصیل مقصود ہو تو تفسیر کبیر اور تفسیر روح المعانی کا مطالعہ فرمائیں۔

قولہ الفارابی۔ ان کی کنیت ابو نصر اور نام محمد بن طرخان ہے۔ تخمیناً یہ ۲۶۰ھ میں پیدا ہوئے۔ آپ کی پیدائش فاراب میں اور وفات دمشق میں ہوئی۔ آپ کے والد فوج کے افسر تھے اور فارسی الاصل تھے یا ترکی یہ علوم فلسفیہ میں بڑے ماہر تھے اور ریاضیات اور علم موسیقی میں بھی بڑی دسترس رکھتے تھے۔ افلاطون اور ارسطو کی تالیفات اور اُن کے علوم کی بہت اچھی توضیح وتشریح

کی اسی لئے ان کو معلّم ثانی کہا جاتا ہے۔ انہوں نے اَسّی ۸۰ سال کی عمر پائی ۳۳۹ھ میں وصال ہوا۔ اور اپنے پیچھے اپنے یہ علمی شہ پارے بطور یادگار تالیفات کی صورت میں چھوڑ گئے۔ (۱) مقالہ فی العقل الجمع بین رائی الحکیمین افلاطون و ارسطوطالیس (۲) اجوبۃ عن مسائل فلسفیہ (۳) تحصیل السعادت (۴) رسالہ فی السیاست (۵) عیون المسائل (۶) فصوص الحکم (۷) رسالہ فی اثبات المفارقات (۸) آراء اہل المدینۃ الفاصلۃ (۹) اغراض ارسطوطالیس فی کتاب مابعد الطبیعۃ اھ

قولہ الشیخ ابو علی بن سینا۔ آپ کی کنیت ابو علی اور نام حسین بن عبداللہ سینا اور لقب شیخ رئیس ہے اور "بعض نے کہا ہے کہ" آپ کے دادا کا نام سینان ہے۔ آپ اخشنۃ جو بخارا کے قریب ایک چھوٹا شہر ہے۔ میں ۳۷۰ھ میں پیدا ہوئے اور پھر آپ کے والد صاحب نے آپ کی ولادت کے چند سال بعد بخارا میں سکونت اختیار کر لی اور آپ کی تعلیم وتربیت میں مشغول ہو گئے اور آپ نے "الشیخ ابو علی بن سینا نے" فقہ کا علم حاصل کیا پھر منطق پھر فلسفہ ریاضت پھر طبعیۃ پھر الٰہیۃ۔ پھر طب اور اس کے بعد کتب کا خوب مطالعہ کیا حتیٰ کہ علوم میں کمال حاصل کر لیا اور اس وقت آپ کی عمر ۱۸ سال تھی۔ بتاریخ فلاسفۃ الاسلام میں مذکور ہے کہ ابن سینا ابھی سولھویں سترھویں برس ہی میں تھا کہ اس کی طبّی قابلیّت کی وجہ سے اس کی شہرت مشرق ومغرب میں پھیل گئی۔ چنانچہ نوح بن منصور امیر بخارا نے ایک ایسے مرض کے معالجے کے لئے اس کو طلب کیا جس سے وہ واقف تھا اور جہاں دوسرے تمام اطبا کی تدبیریں بے اثر رہ گئی تھیں۔ ابن سینا نے اس کا علاج کیا جس سے اس کو صحت حاصل ہو گئی۔ امیر ابن سینا سے بہت خوش ہوا اور اس پر اپنے دامان کرم کو پھیلا دیا اور اس کو بے شمار نعمتوں سے فیضیاب کیا اور اپنی کتابوں کے بیش بہا ذخیرے اس کے سامنے کھول دیئے جس کی وجہ سے اس فلسفی طبیب کو اپنی خواہش مطالعہ کی تکمیل کا بہت اچھا موقع مل گیا۔ اِس کے سامنے علمی جدوجہد کے لئے ایک وسیع میدان تھا اور وہ اِن خوشگوار چشموں سے اپنی خواہش کے مطابق سیراب ہو رہا تھا لیکن اتفاق سے کتابوں کا یہ ذخیرہ جل گیا اس کے جلانے کا الزام ابن سینا پر لگایا گیا۔ خیال یہ کیا گیا کہ اس کے جس قدر بھی حکمت کا ذخیرہ حاصل کیا ہے اس کو اپنی حد تک رکھنا چاہتا ہے تاکہ دوسرے اس کے نفع سے منتفع نہ ہو سکیں انتہی اور شرح مرقات فارسی اور حاشیہ مرضاۃ علی المرقات میں مذکور ہے کہ السلطان محمود کے کتب خانہ میں اتفاقاً آگ بھڑک اٹھی اور تمام کتب جل گئیں جن میں فارابی کی کتابیں بھی تھیں اور لوگوں نے کتب خانہ جلانے کا الزام ابو علی بن سینا پر لگایا تو شیخ بوعلی بن سینا اس خوف سے کہ سلطان محمود ان کے قتل کا حکم کرے گا ہمدان چلے گئے اور وہاں شمس الدولہ نے آپ کو اپنا وزیر بنا لیا اور آپ وہاں قواعد منطقیہ کی تفصیل وتحریر میں مشغول ہو گئے۔ اور پھر سے اِن علوم کو لوگوں کے سامنے جدید طریقہ

سے پیش کیا اسی لئے آپ معلّم ثالث کے لقب سے ملقب ہوئے۔ اور نبراس شرح شرح العقائد میں مذکور ہے کہ بو علی بن سینا اوائل عمر میں شرب خمر اور لہو ولعب میں مشغول رہتے تھے اور جب آپ کی آخری عمر ہوئی تو آپ نے قرآن پاک حفظ کیا اور اللہ تبارک وتعالیٰ کی عبادت میں مشغول ہو گئے۔ اور بعض کتابوں میں (تاریخ فلاسفۃ الاسلام) یہ مذکور ہے کہ آپ نے دس سال کی عمر میں قرآن پاک حفظ کر لیا تھا۔ بہر حال آپ نہائیت ذکی اور حافظہ والے تھے اور ماہر علوم تھے اور آپ کی یہ شہرہ آفاق کتب آپ کی جلالت علمی پر دلالت کرتی ہیں۔ القانون[1] فی الطب والشفاء[2] فی الفلسفہ والاشارات[3] والتنبہات فی المنطق وکتاب النجاۃ اھ۔ آپ نے مرض قولنج میں مبتلا ہو کر ۴۲۸ھ میں وفات پائی جمعہ کا دن اور ماہ رمضان المبارک تھا۔ آپ کی عمر تقریباً ۵۸ سال ہوئی۔ معلّم ثالث کے ذکر کے بعد معلّم رابع کا ذکر خیر کرتا چونکہ بندہ اپنے لئے وجہ سعادت سمجھتا ہے۔ لہٰذا ''اختصار کے پیش نظر'' مختصراً آپ کا تذکرہ کچھ اس طرح ہے۔ ہماری مراد معلّم رابع سے قائد تحریک الحریّۃ الاسلامیّۃ الاولیٰ شہید الثورۃ الھندیہ الاستاذ المطلق المحقق المدقق حضرت مولانا محمد فضل حق الخیر آبادی نوّر اللہ مرقدہ ہیں۔ آپ اپنے آبائی شہر خیر آباد میں ۱۷۹۷ء بمطابق ۱۲۱۲ھ میں پیدا ہوئے۔ آپ کے والد ماجد حضرت العلاّم البحر الطمطام اُستاذ العلماء رئیس الفضلاء المحدث فضل امام قدس سرّہ دار السلطنت دہلی میں صدر الصدور کے عہدہ جلیلہ پر فائز تھے اور دینی و دنیوی نعمتوں سے مالا مال تھے۔ اور آپ (حضرت علاّمہ فضل امام خیر آبادی رحمۃ اللہ علیہ) علماء عصر میں بھی بڑے ممتاز تھے اور علوم نقلیہ وعقلیہ میں امام تھے ''مرقات'' (جس کی بندہ نے شرح اُردو کی صورت میں خدمت کر کے سعادت حاصل کر رہا ہے اللہ تعالیٰ اس کو پایۂ تکمیل تک پہنچائے آمین) علم منطق میں آپ کی وہ مایۂ ناز تصنیف ہے جو آج تک شامل درسیات ہے اور اس کے علاوہ بھی آپ نے بہت سی کتابیں تصنیف فرمائی ہیں۔ حضرت علاّمہ فضل حق خیر آبادی رحمۃ اللہ علیہ (معلّم رابع) نسباً آپ شیخ فاروقی تھے آپ نے جمیع علوم نقلیہ وعقلیہ اپنے والد ماجد حضرت فضل امام رحمۃ اللہ علیہ خیر آبادی سے حاصل کئے اور حدیث شریف محدث شہیر حضرت الشاہ عبد القادر المحدث الدھلوی رحمۃ اللہ علیہ سے دہلی میں پڑھی۔ اور آپ نے قرآن پاک چار ماہ میں حفظ کیا اور آپ نے تیرہ سال کی عمر میں تمام علوم کی تحصیل سے فراغت پائی۔ دُور دُور سے لوگ آپ کے درس میں آتے تھے چنانچہ آپ دہلی وغیرہ میں مناصب جلیلہ پر مقرر رہے۔ عربی فارسی میں نظم رائق ونثر فائق لکھتے تھے۔ چار ہزار اشعار آپ کے شمار کئے گئے ہیں۔ اور آپ کے لکھے ہوئے اکثر قصائد حضور پُر نور صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلّم کی مدح میں اور کفار کی ہجو میں ہیں۔ آپ کی مندرجہ ذیل کتب آپ کی عظمت پر دلالت کر رہی ہیں (۱) حاشیہ جلیلہ علی شرح السلم للقاضی مبارک (۲) الحاشیہ علی الافق المبین (۳) رسالہ تحقیق العلم والمعلوم (۴) الکتاب الشہیر فی المدارس الھدیۃ السعیدیہ (۵) رسالہ تحقیق الاجسام (۶) رسالہ تحقیق الکلی الطبعی۔

(۷) الرسالہ المسمّاۃ بالتشکیک (۸) رسالہ الالٰہیات (۹) الجنس الغالی فی شرح الجوہر العالی (۱۰) الروض المجود فی تحقیق حقیقۃ الوجود (۱۱) الرسالہ الشریفہ الادبیۃ الثورۃ الھندیہ فی تاریخ غدر البراطنہ یعنی تاریخ فتنہ ہندوستان (۱۲) امتناع النظیر اھ ہیں۔ آپ نے تحریک آزادی ہند (جو انگریز کے خلاف تھی اور اس کو اپنے ملک ہندوستان سے نکالنے کے لئے چلائی گئی تھی) بڑھ چڑھ کر حصّہ لیا بڑی بہادری اور جرأت کا مظاہرہ کیا اور آپ کی یہ خواہش تھی کہ آزادی کی یہ تحریک کامیاب ہو اور انگریز اس ملک سے ہمیشہ ہمیشہ کے لئے نکل جائے۔ آپ کو اس تحریک کی پاداش میں طرح طرح کے شدائد ومصائب سے دو چار ہونا پڑا۔ جن کا ذکر ''الثورۃ الھندیہ'' میں موجود ہے بالآخر یہ آفتاب علم جزیرہ انڈومان میں قید وبند کی حالت میں ۱۲۷۸ھ ۱۲ ماہ صفر غروب ہو گیا۔ اللہ تعالیٰ اُن کے مرقد پر اپنی رحمتیں نازل فرمائے آمین (ماخوذ از حاشیہ مرضاۃ و دیو بندی مذہب)

فصل - ولعلّك علمت ممّا تلونا عليك في بيان الحاجة حدّ المنطق و تعريفه من انّه علمٌ بقوانين تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر۔

تقریر - مصنّف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ شاید تو اس مضمون سے جسے ہم نے احتیاج الی المنطق کے بیان میں تجھے سنایا ہے منطق کی حد اور اس کی تعریف جان گیا ہوگا - وہ یہ کہ منطق اُن قوانین کی تصدیق ہے جن کی رعایت رکھنا ذہن کو خطاء فی الفکر سے بچائے۔

ابحاث قولہ **حدّ المنطق وتعريفه** - مصنّف رحمۃ اللہ علیہ نے تعریفہ کا حدّ پر عطف تفسیری کر کے اِس امر کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہاں حدّ کا وہ معنی مراد ہے جو اہلِ اصول و علماء اہلِ عربیّت کا مصطلح ہے یعنی تعریف جامع و مانع اور اہلِ میزان کا مصطلح مراد نہیں ہے (کیونکہ اہلِ میزان کے نزدیک حد اُسے کہتے ہیں جو ذاتیات سے مرکب ہو اور منطق کی تعریف خاصہ کے ساتھ ہے اور تعریف بالخاصّہ رسم ہوتی ہے نہ کہ حد میزانی)

قولہ **مراعاتها الذهن** - منطق کی تعریف میں قوانین منطقیہ کی رعایت کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ جب تک ان قوانین کی رعایت نہ کی جائے اس وقت تک نفسِ منطق فکر میں غلطی سے نہیں بچا سکتی ورنہ کوئی بھی منطقی کبھی بھی فکر میں غلطی نہ کرے۔

قولہ **عن الخطاء في الفكر** - اس قید سے وہ علوم قانونیہ خارج ہو گئے جن کی رعایت خطاء فی الفکر سے نہیں بچاتی بلکہ خطاء فی اللفظ والعبارۃ سے بچاتی ہے جیسے صرف و نحو، و معانی۔

تنبیہ - منطق کی تعریف - اُن امورِ ثلاثہ میں سے دوسرا امر ہے جن کے لئے مقدمہ معقود ہوا ہے - اعنی علمِ منطق کی طرف احتیاج کا بیان - تعریفِ منطق - موضوعِ منطق : اب تک دو امور یعنی احتیاج الی المنطق - و تعریفِ منطق کا بیان ہوا ہے - اور آئندہ فصل میں موضوعِ منطق کا بیان ہوگا - انشاء اللہ تعالیٰ -

فصل موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية له كبدن الانسان للطب والكلمة والكلام لعلم النحو فموضوع المنطق المعلومات التصورية والتصديقية لكن لا مطلقا بل من حيث انها موصلة الى المجهول التصوري والتصديقي۔

تقریر - مصنّف رحمۃ اللہ علیہ جب علمِ منطق کی تعریف اور غایت کے بیان سے فارغ ہوئے تو یہاں سے منطق کا موضوع بیان فرماتے ہیں : کہ موضوع ہر علم کا وہ چیز ہوتی ہے جس کے عوارض ذاتیہ کی اُس علم میں بحث کی جائے جیسے علمِ طب کا موضوع بدنِ انسان ہے اور کلمہ و کلام علمِ نحو کے لئے موضوع ہے - تو منطق کا موضوع معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ ہیں لیکن مطلقاً نہیں بلکہ اِس حیثیت سے کہ معلومات تصوریہ مجہول تصوری اور معلومات تصدیقیہ مجہول تصدیقی تک پہنچانے والے ہوں - (کیونکہ فنِ منطق میں بھی معلومات تصوریہ و تصدیقیہ کے عوارض ذاتیہ کی بحث ہوتی ہے۔

ابحاث - قولہ **موضوع** - موضوع کا لغوی معنی ہے "نہادہ شدہ" اور عامۃ الصناعات کے عرف میں موضوع وہ چیز ہوتی ہے جس کو دوسری شیٔ کے مقابل اس طرح رکھا گیا ہو اور اُس کو اس طرح خاص کیا گیا ہو کہ اُس کے علم سے اُس دوسری شیٔ کا علم حاصل ہو جائے جیسے الالفاظ الموضوعۃ - اور اہلِ حکمت کی اصطلاح میں موضوع اُس محل کو کہتے ہیں جو فی ذاتہٖ حال سے مستغنی ہو - اور فنِ برھان کی اصطلاح میں موضوع وہ چیز ہے کہ علم میں اُس کے عوارض ذاتیہ کی بحث کی جائے یا اُس کی نوع کے عوارض ذاتیہ یا اُس شیٔ کے عرض ذاتی کے عوارض کی یا اُس کے عرض ذاتی کے نوع کے عوارض کی یا اُس کے نوع کے عرض کے عوارض کی بحث کی جائے - اور فنِ قضایا کی اصطلاح میں موضوع وہ چیز ہوتی ہے جس کو اس لئے وضع کیا گیا ہو کہ اِس پر کوئی دوسری شیٔ کا حمل کیا جائے

اور یہ دو قسم ہے الموضوع[1] بالطبع کالذوات (نحو الانسان کاتب) ع۲ الموضوع بالعرض کالصفات (نحو الکاتب انسان) اور محدثین کرام کی اصطلاح میں موضوع اُس روایت کو کہتے ہیں جس کا راوی حدیث نبوی میں قصداً جھوٹ بولے اگرچہ یہ (یعنی وقوع الکذب عمداً فی حدیثٍ واحد) تمام عمر میں ایک مرتبہ ہی ہو اور اس کی روایت کبھی بھی قبول نہیں کی جاتی اگرچہ وہ توبہ بھی کر لے۔

قولہٗ **موضوع کل علم**! مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے موضوعِ منطق کے بیان سے پہلے مطلق موضوع کی تعریف فرمائی اور پھر موضوعِ منطق کو بیان فرمایا۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں مقصود اِس (الشیُ الفلانی موضوع المنطق) کی تصدیق ہے۔ اور یہ تصدیق تب حاصل ہو سکتی ہے جبکہ ہمیں مطلق موضوع کے مفہوم کی معرفت حاصل ہو۔ کیونکہ یہ (مطلق موضوع) اِس تصدیق میں محمول واقع ہوا ہے پس مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے پہلے مطلق موضوع کی تفسیر بیان فرمائی کہ ہر علم کا موضوع وہ چیز ہوتی ہے جس کے عوارض ذاتیہ کی اُس علم میں بحث کی جائے پھر اس کی وضاحت کے لئے دو[2] مثالیں بیان فرمائیں۔ پہلی مثال (کہ جیسے بدن انسان علم طب کا موضوع ہے کیونکہ اس "علم طب" میں بدن انسان کے عوارض ذاتیہ یعنی صحت و مرض سے بحث ہوتی ہے) یہ اعیان خارجیہ سے ہے اور دوسری مثال (کہ جیسے کلمہ و کلام علم نحو کا موضوع ہے کیونکہ اس علم میں اعراب و بناء سے بحث ہوتی ہے اور یہ (اعراب و بنا) کلمہ و کلام کے عوارض ذاتیہ سے ہیں) یہ مفہومات اصطلاحیہ سے ہے اور جب مطلق موضوع کی تعریف و تمثیل سے وضاحت ہو گئی اور اس کا مفہوم خوب ذہن نشین ہو گیا تو پھر موضوعِ منطق جس کا بیان کرنا مقصود تھا ذکر فرمایا کہ منطق کا موضوع معلومات تصوریہ و تصدیقیہ (یعنی قول شارح اور حجت) ہے لیکن مطلقاً نہیں (یعنی ہر جہت کے لحاظ سے نہیں مثل جہتِ موجود و غیر موجود کے اور اس جہت سے کہ یہ نفس الامر کے مطابق ہیں یا کہ نہیں وغیرہ) بلکہ اِس حیثیت سے کہ یہ پہنچانے والے ہوں مجہول تصوری یا مجہول تصدیقی کی طرف۔ اسی لئے وہ معلوم تصوری مثل زید و عمر جو مجہول تصوری کی طرف نہیں پہنچاتا اُس کو معرف و قول شارح نہیں کہتے اور اسی طرح وہ معلوم تصدیقی مثل النار حارۃ جو مجہول تصدیقی تک نہ پہنچائے اُس کو حجت نہیں کہتے اور نہ منطقی اُس سے بحث کرتا ہے۔

قولہٗ **عن عوارضہ الذاتیہ**۔ شیُ کے عوارض ذاتیہ وہ ہوتے ہیں جو شیُ کو لذاتہٖ لاحق ہوں جیسے المتعجب[ع] (بمعنی مدرک امر غریب خفی السبب) جو ذات انسان کو لاحق ہونے والا ہے۔ یا امر مساوی (خواہ جزء ہو یا خارج) کے واسطہ سے لاحق ہو جیسے الضاحک جو انسان کو المتعجب کے واسطہ سے لاحق ہوتا ہے۔ اور شیُ کے عوارض غریبہ وہ ہوتے ہیں جو شیُ کو امر اعم (جزء ہو یا خارج) کے واسطہ سے لاحق ہوں جیسے المتحرک یہ ابیض کو لاحق ہوتا ہے جسم کے واسطہ سے اور جسم یہ ابیض سے اعم ہے یا خارج اخص کے واسطہ سے لاحق ہوں جیسے الضاحک جو حیوان کو لاحق ہوتا ہے اِس واسطہ سے کہ وہ انسان ہے یا امر مبائن کے واسطہ سے لاحق

ع قولہ جیسے المتعجب الخ شرح میں حاشیہ المرقاۃ سے نقل کرتے ہوئے ہم نے العارض کی مثال میں "المتعجب" ذکر کیا ہے جبکہ عام طور پر۔ بقیہ صفحہ

ہوں جیسے الحار جو پانی کو لاحق ہوتا ہے نار کے واسطہ سے اور علوم میں اعراض غریبہ سے بحث نہیں ہوتی کیونکہ اصل میں یہ موضوع کے احوال نہیں ہیں بلکہ وسائط کے احوال ہیں۔ ماخوذ از حاشیہ "المرقاۃ" ج۱ ص ۳۵

قولہٗ **والکلمۃ والکلام لعلم النحو**۔ مشہور یہی ہے کہ علم نحو کا موضوع کلمہ اور کلام ہے لیکن رئیس المحققین حضرت علامہ مولانا عبد الحکیم رحمۃ اللہ علیہ السیالکوٹی فرماتے ہیں۔ الصواب ان موضوعہ اللفظ الموضوع باعتبار صدقہ علی کل واحد من الاقسام الثلاثۃ ای الکلمۃ والمرکب الغیر الاسنادی والکلام۔ یعنی صحیح یہ ہے کہ علم نحو کا موضوع "اللفظ الموضوع" ہے اِس اعتبار سے کہ یہ اقسام ثلاثہ (الکلمۃ[1]۔ المرکب[2] الغیر الاسنادی۔ الکلام[3]) پر صادق ہے۔

قولہٗ **فموضوع المنطق المعلومات**۔ اس مقام پر یہ اِشکال وارد ہوتا ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ منطق کا موضوع "معلومات تصوریہ و تصدیقیہ" ہے۔ اور یہ تو متعدد ہے اور تعددِ موضوع تعدد علم پر دلالت کرتا ہے حالانکہ منطق تو ایک علم ہے نہ متعدد۔

الجواب۔ منطق کا موضوع بر مذہب متاخرین صرف المعلومات ہے جو کہ مشتمل ہوتا ہے معلومات تصوریہ و تصدیقیہ پر (من حیث الایصال ۱۲) لہٰذا اشکال مذکور وارد نہیں ہوتا اور متقدمین کے مذہب پر منطق کا موضوع "معقولات ثانیہ" ہے لہٰذا ان کے مذہب پر اشکال مذکور وارد ہی نہ ہو گا۔ فائدہ معقولات ثانیہ وہ ہوتے ہیں جن کے عروض کا ظرف صرف ذہن ہو۔

تنبیہ:۔ علم کے مسائل کا موضوع کبھی بعینہٖ[1] موضوعِ علم ہوتا ہے جیسے کل جسم فلہٗ حیز طبعی۔ اور کبھی موضوعِ علم کا نوع[2] جیسے کل حیوان فلہٗ قوۃ لامسۃ اور کبھی[3] موضوعِ علم کا جزء، موضوعِ مسئلہ ہوتا ہے جیسے کل صورۃ تقبل الکون والفساد اور کبھی موضوعِ[4] علم کا عرض ذاتی موضوعِ مسئلہ ہوتا ہے جیسے کل حرکۃ منطبقۃ علی الزمان اور کبھی[5] موضوعِ علم کے عرض ذاتی کی نوع موضوعِ مسئلہ ہوتا ہے جیسے کل حرکتین مستقیمتین لابد من بینھما السکون۔ فائدہ موضوعِ مسئلہ ان صورت مذکورہ میں منحصر نہیں ہے بلکہ موضوعِ مسئلہ میں اور بھی احتمالات ہیں جو فن کی بڑی کتابوں میں مذکور ہیں۔

بقیہ صفحہ عارض کی مثال میں "التعجب" وغیرہ کو ذکر کیا جاتا ہے اِس لیے کہ عارض کی مثال میں التعجب (مصدر) کو ذکر کرنا اقسام پر مبنی ہے جیسا قطبی میں مذکور ہے **قولہ کالتعجب اللاحق لذات الانسان اقول فان قلت العارض للشیُ ما یکون محمولا علیہ وخارجا عنہ والتعجب لیس محمولا علی الانسان فاجیب بانھم یتسامحون فی العبارات کثیرا فیذکرون مبدأ المحمول کالتعجب والنطق والضحک والکتابۃ وغیرھا ویریدون بھا المحمولات المشتقۃ منھا** اور تحفہ شاہجہانی میں ہے قولہ مایعرض الشیُ المراد من العروض الحمل بالمواطاۃ ای الحمل بھو ھو وذکر المبادی فی التمثیل کالتعجب والضحک علی سبیل المسامحۃ والمراد المتعجب والضاحک وانما یتسامحون لئلا یقبادر منہ الذات وھو لیس بعارض بل ھو نفس العروض ۱۲ ص ۳۶ تحفہ تنبیہ: تبادر مذکور کے پیشِ نظر مبتدی کے حال کے مناسب العارض کی مثال التعجب والضحک وغیرہ مناسب تر ہے۔ تقریب

فائدہ ۔ اعلم انّ لکلّ علم وّصناعته غایته والّا لکان طلبه عبثا والجدّ فیه لغواً و غایة علم المیزان الاصابة فی الفکر وحفظ الرأی عن الخطأ فی النظر۔

تقریر۔ بے شک وجہ احتیاج الی المنطق کے بیان سے منطق کی غرض وغایت معلوم ہو چکی ہے لیکن مصنف رحمۃ اللہ علیہ یہاں امر کی رعائت فرماتے ہوئے صراحۃً غایتِ منطق کو بیان فرماتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ امر ذہن نشین رکھیں کہ ہر علم وصناعۃ کے لئے کوئی غائت ضرور ہوتی ہے ورنہ اس علم کی طلب عبث اور اس میں کوشش لغو وبیکار ہوگی اور علم میزان کی غرض وغائت فکر میں صواب کو پہنچنا اور نظر میں رائے کو خطاء سے محفوظ کرنا ہے۔

ابحاث ۔ قولہٗ لکلّ علمٍ وصناعته ۔ یہاں ایک احتمال تو یہ ہے کہ صناعۃ کا عطف علم پر تفسیری ہو اور اس کی امر ظاہر ہے کیونکہ مناطقہ کے نزدیک صناعۃ کا اطلاق علم پر شائع ذائع ہے اور وہ کہتے ہیں صناعۃ المیزان وصناعۃ البرھان اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ صناعۃ علم کا غیر ہو پس اِس احتمال پر علم سے مراد وہ چیز ہوگی جس کا تعلق کیفیت عمل کے ساتھ نہ ہو بلکہ اس سے نفس علم مقصود ہو اور صناعۃ سے مراد وہ شئ ہوگی جس کا تعلق کیفیت عمل کے ساتھ ہو اور اس سے مقصود بھی وہی عمل ہو۔

قولہٗ غایته ۔ شئ کی غایۃ اُس سے خارج اور اُس کے مغائر ہوتی ہے۔ اور تصور میں شئ کی غائت شئ سے مقدم ہوتی ہے کیونکہ شئ کی تحصیل فعل اختیاری ہے لہٰذا یہ امر ضروری ہے کہ شئ کی تحصیل غایۃ کے تصور کے بعد ہو ورنہ اس شئ کی تحصیل میں کوشش عبث اور بیکار ہوگی۔ اور اِس شئ کا طلب کرنا بے فائدہ ہوگا۔ پس وہ شخص جو "منطق" میں علی وجہ البصیرۃ شروع ہونا چاہتا ہے اُس کے لئے یہ ضروری امر ہے کہ اُس کو یہ علم ہو کہ منطق اُن قوانین کی تصدیق کا نام ہے جن کی رعائت کرنا ذہن کو خطاء فی الفکر سے بچاتا ہے۔ کیونکہ جو شخص "منطق" کو اِس وجہ سے جانتا ہے اُس کو منطق کی غایۃ کا علم ہوگا اور وہ منطق پر غایت کے ترتّب کی تصدیق کرے گا۔

فصل ۔ لا شغل للمنطقی من حیث انه منطقی ببحث الالفاظ کیف و هذا البحث بمعزل عن غرضه وغایته ومع ذلک فلا بدّ له من بحث الالفاظ الدالة علی المعانی لان الافادة والاستفادة موقوفة علیه ولذلک یقدّم بحث الدلالة والالفاظ فی کتب المنطق۔

تقریر۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب مقدّمہ کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب منطق کی کتابوں کے شروع میں دلالت اور الفاظ کی بحث کو ذکر کرنے کی وجہ بیان فرماتے ہوئے ایک مشہور سوال کا جواب دیتے ہیں سوال کی تقریر یہ ہے۔ منطقی معرّف وقول شارح اور حجت ودلیل سے بحث کرتا ہے اور معرّف اور حجت یہ دونوں معانی کے قبیلہ سے ہیں لہٰذا منطقی کا وظیفہ فقط معانی کی بحث ہے نہ کہ الفاظ ودلالت کی بحث ۔ حالانکہ منطق کی کتب میں دلالت اور الفاظ کی بحث بھی کی جاتی ہے۔

الجواب ۔ مصنّف رحمۃ اللہ علیہ اس سوال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ منطقی بحیثیّت منطقی ہونے کے دلالت اور الفاظ سے بحث نہیں کرتا اس لئے کہ منطقی کی غرض وغایت معرّف وقول شارح اور حجت ودلیل سے بحث کرنا ہے اور یہ (یعنی معرف وحجت) معانی کے قبیل سے ہیں لیکن جب معانی کا افادہ اور استفادہ (یعنی تعلیم وتعلّم الفاظ اس حیثیت سے کہ وہ الفاظ اپنے معانی پر دال ہوں) پر موقوف ہے تو پھر دلالت اور الفاظ کی بحث منطقی کا مقصود (بالتبع) ہوئی اِس لئے مناطقہ منطق کی کتب کے شروع میں دلالت اور الفاظ کی بحث کرتے ہیں۔

ابحاث ۔ قولہٗ لا شغل ۔ لفظ شغل میں چار لغات ہیں۔ اوّل بضم الشین وسکون الغین دوم بضم الشین والغین سوم بفتح الشین وسکون الغین چہارم بفتحھما۔

قولہٗ من حیث انه منطقی ۔ اِس میں حیثیت کی قید کا فائدہ یہ ہے کہ منطقی جب نحوی بھی ہو تو وہ نحو میں الفاظ و دلالت کی بحث کرے گا اس حیثیت سے کہ وہ نحوی ہے نہ کہ اس حیثیت سے کہ وہ منطقی ہے۔

قولہٗ ببحث الالفاظ ۔ کسی شئ سے بحث کا معنی یہ ہوتا ہے کہ اِس پر کسی امر کا حمل کیا جائے اور الفاظ سے بحث کا معنی یہ ہے کہ ان پر ان کے عوارض کو محمول کیا جائے۔

فصل فی الدلالة الدلالة لغةً هو الارشاد ای راہ نمودن وفی الاصطلاح کون الشئ بحیث یلزم من العلم به العلم بشئ اٰخر والدلالة قسمان لفظیة وغیر لفظیة واللفظیة مایکون الدال فیه اللفظ وغیر اللفظیة مالایکون الدال فیه اللفظ وکل منهما علی ثلثة انحاء احدها اللفظیة الوضعیة کدلالة لفظ زید علی مسماه وثانیها اللفظیة الطبعیة کدلالة لفظ اُح اُح بضم الهمزة وسکون الحاء المهملة وقیل بفتحها علی وجع الصدر فان الطبیعة تضطر باحداث هذا اللفظ عند عروض الوجع فی الصدر وثالثها اللفظیة العقلیة کدلالة لفظ دیز المسموع من وراء الجدار علی وجود اللافظ ورابعها غیر اللفظیة الوضعیة کدلالة الدوال الاربع علی مدلولاتها وخامسها غیر اللفظیة الطبعیة کدلالة صهیل الفرس علی طلب الماء والکلاء وسادسها غیر اللفظیة العقلیة کدلالة الدخان علی النار فهذه ست دلالات والمنطقی انما یبحث عن الدلالة اللفظیة الوضعیة لان الافادة للغیر

سه قولهٗ خامسها غیر اللفظیة الطبعیة ۔ وقسم پنجم آن غیر لفظیه طبعیه است که دال لفظ نیست وطبیعت را دراں مدخل است مثالش حمرة الخجل وصفرة الوجل مشهور است یعنی دلالت سرخی رنگ چہرہ پشیمان بر پشیمانی وزردی رنگ چہرہ ترسناک بر بیم لیکن چوں دریں امثلہ شائبۂ عقلی یعنی دلالت اثر بر موثر است وآن عقلی باشد واولیٰ تر آنکہ مثالی برائے ہر مثل لہ باید کہ بجز بر مثل لہٗ راست نیاید لہٰذا مصنف رحمۃ اللہ علیہ ازیں امثلہ عدول نمود وفرمود کدلالة صهیل الفرس علی طلب الماء والکلام ۔ شرح مرقات فارسی۔

والاستفادة من الغیر انّما یتیسّر بها بسهولةٍ بخلاف غیرها فانّ الافادة والاستفادة بها لا یخلو عن صعوبةٍ هذا۔

تقریر۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس سے قبل فرمایا تھا کہ معانی کا افادہ واستفادہ اُن الفاظ پر موقوف ہے جو اپنے معانی پر دلال ہوں یعنی الفاظ کے ساتھ دلالت کا اعتبار کیا ہے تو اب پہلے دلالت کی بحث فرماتے ہیں کہ دلالت کا لغوی معنیٰ ہے ارشاد یعنی راستہ دکھانا اور اصطلاح میں دلالت کا معنیٰ ہے ایک شئ کا اس حیثیت سے ہونا کہ اس کے علم سے دوسری چیز کا علم لازم آجائے اور دلالت دو قسم ہے (۱) لفظیہ (۲) غیر لفظیہ۔ دلالت لفظیہ وہ ہے کہ اس میں دلالت کرنے والا لفظ ہو۔ اور غیر لفظیہ وہ ہے کہ اُس میں دلالت کرنے والا لفظ نہ ہو۔ اور ان دونوں میں سے ہر ایک کی تین تین اقسام ہیں قسم اوّل[۱] دلالت لفظیہ وضعیہ جیسے لفظ زید کی دلالت اپنے مسمّیٰ پر۔ قسم دوم[۲] دلالت لفظیہ طبعیہ جیسے لفظ اُح اُح ہمزہ کے ضمہ اور حاء کے سکون کے ساتھ۔ اور بعض نے کہا ہے کہ ہمزہ کے فتحہ اور سکونِ حاء کے ساتھ یعنی اُح کی دلالت سینہ کی درد پر اس کو طبعیہ اس لئے کہتے ہیں کہ جب درد سینہ میں عارض ہوتی ہے تو پھر طبیعت لفظ اُح بولنے پر مجبور ہو جاتی ہے قسم سوم[۳] دلالت لفظیہ عقلیہ ہے جیسے لفظ دیز (جو دیوار کے پیچھے سے سُنا گیا ہے) کی دلالت اپنے بولنے والے کے وجود پر (یہ تین اقسام دلالت لفظیہ کے ہیں)

اور قسم چہارم[۴] غیر لفظیہ وضعیہ ہے جیسے دوال اربعہ کا اپنے مدلولات پر دلالت کرنا (اور دوال اربعہ سے مراد۔ نصب[۱]۔ عقود[۲]۔ اشارات[۳] خطوط[۴] ہیں۔ نُصُب اُن علامات کو کہتے ہیں جو راستوں پر کھڑے کیے جاتے ہیں جو مسافت کی تعیین پر دال ہوتے ہیں جیسے کلومیٹر کا نشان یا اس کی جزء مثلاً فرلانگ وغیرہ بتلانے کے لئے ہوتے ہیں۔ اور عقود انگلیوں کے پور جو اعداد پر دلالت کرتے ہیں (تجار کی اصطلاح کے مطابق)، اور اشارات جو مشار الیہ پر دال ہوں اور خطوط وہ نقوش ہوتے ہیں جو اپنے الفاظ کی وساطت سے معانی پر دلالت کرتے ہیں" اور قسم پنجم[۵] غیر لفظیہ طبعیہ ہے جیسے گھوڑے کے ہنہنانے کا پانی اور چارے کے طلب کرنے پر دلالت کرنا اور قسم ششم[۶] غیر لفظیہ عقلیہ ہے جیسے دھوئیں کا آگ پر دلالت کرنا (یہ تین دلالتیں غیر لفظیہ کی قسمیں ہیں)، پس یہ کل چھ دلالتیں ہوئیں اور منطقی صرف دلالت لفظیہ وضعیہ سے بحث کرتا ہے اس لئے کہ معانی کا افادہ غیر کو اور معانی کا استفادہ غیر سے یہ دلالت لفظیہ وضعیہ سے بآسانی حاصل ہو جاتا ہے بخلاف باقی دلالتوں کے، اس لئے کہ گو اُن سے افادہ واستفادہ ممکن تو ہے لیکن اُن میں بڑی مشقت کا سامنا کرنا پڑتا ہے تذکر ہذا یعنی اس نفیس بحث کو یاد کر لو۔

ابحاث قولہ کون الشئ الخ دلالت کی تعریف میں شئ اوّل سے مراد دال ہے اور شئ ثانی سے مراد مدلول ہے یعنی شئ اوّل کو دال اور شئ ثانی کو مدلول کہتے ہیں اور یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ یہاں دال اور مدلول کا اصطلاحی معنی مراد ہے۔ یعنی دال سے مراد لفظ اور مدلول سے مراد معنی ہے۔ ورنہ لغت کے اعتبار سے دال اور مدلول متکلم اور مخاطب ہوتے ہیں اور لفظ یہ واسطہ فی الدلالت اور معنی مدلول علیہ ہوتا ہے۔

قولہ العلم بہ: یہاں علم سے مراد مطلق ادراک ہے تصوری ہو یا تصدیقی۔ یقینی ہو یا غیر یقینی۔

قولہ اللفظیۃ الوضعیۃ: وضع کا لغوی معنی ہے "نہادن" اور اصطلاح میں ایک شئ کو دوسری شئ کے ساتھ اس طرح خاص کرنا کہ جب پہلی شئ کا اطلاق کیا جائے یا اُس کو سمجھ لیا جائے تو اس سے دوسری شئ کا علم لازم آ جائے۔ پس دلالت لفظیہ وضعیہ وہ لفظ کا اِس حیثیت سے ہونا کہ جب اس کا اطلاق کیا جائے تو اس سے اس کا معنی سمجھا جائے اِس وجہ سے کہ پہلے سے معلوم ہے کہ اس لفظ کی وضع اسی معنی کے لئے ہے۔

قولہ احدھا اللفظیۃ الوضعیّۃ: دلالت کے اقسام کا چھ میں حصر کے اقسام سے کونسا حصر ہے؟ اس سوال کے جواب سے قبل تمہیداً سمجھ لیا جائے کہ حصر کے چار اقسام ہیں۔ ۱ عقلی ۲ یقینی جسے قطعی بھی کہتے ہیں ۳ استقرائی ۴ جعلی۔ حصر عقلی یہ ہے کہ صرف اقسام کے ملاحظہ سے جزم حاصل ہو۔ بغیر استعانت امر آخر کے بایں طور کہ یہ حصر دائرہ ہو نفی اور اثبات کے درمیان جیسے کہا جائے شئ موجود ہے یا معدوم۔ حصر قطعی یعنی یقینی وہ ہے کہ جزم ایسی دلیل سے حاصل ہو جو قسم آخر کو ممتنع قرار دے جیسے کہا جائے کہ شئ ممکن ہے یا واجب یہاں اگرچہ عقل قسم آخر کو جائز قرار دیتی ہے لیکن دلیل مانع ہے۔ اور حصر استقرائی یہ ہے کہ جزم تتبع سے حاصل ہو جیسے کہا جائے کہ ثلاثی مجرد چھ ابواب میں منحصر ہے۔ حصر جعلی یہ ہے کہ اقسام میں جزم انحصار صرف اس تمائز اور تخالف سے ہو جسکا قاسم نے اعتبار کر رکھا ہے، اب اِس تمہید کے بعد مندرجہ بالا سوال کا جواب یہ ہے کہ دلالت کا ان چھ اقسام میں حصر استقرائی ہے۔

قولہ الثانیۃ الطبعیّۃ۔ دلالت طبعیّۃ وہ لفظ دال کا طبیعت سے صادر ہونا کسی حالت کے عارض ہونے کے وقت چونکہ اس میں طبیعت کو دخل ہوتا ہے اس لئے اس کو طبعیّۃ کہتے ہیں۔

قولہ اُح اُح۔ جس طرح لفظ اُح اُح (بضم الھمزہ وسکون الحاء المھملۃ وقیل بفتحھا) درد سینہ پر دال ہے۔ اسی طرح لفظ اَخّ بفتح الھمزہ وسکون الخاء المفتوط المشدّدۃ) بھی درد سینہ پر دال ہے اور اگر اس لفظ (اَخّ) کو بفتح الھمزہ پڑھا جائے تو یہ تحسّر پر دال ہوتا ہے۔

قولہ فان الطبیعۃ: یہاں طبیعت سے مراد مبداء آثار ہے۔

قولہ اللفظیّۃ العقلیّۃ: دلالت عقلیّہ کو عقلیّہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں وضع اور طبع کو دخل نہیں ہوتا فقط عقل ہی دلالت میں مستقل ہوتی ہے۔ اس مقام پر یہ امر بھی ذہن نشین رہے کہ جہاں علاقہ، تاثیر ہو وہ بھی دلالت عقلیّہ ہوتی ہے۔ اور اس کی تین صورتیں ہیں۔ ۱ اثر کی دلالت مؤثر پر جیسے دھوئیں کی دلالت آگ پر ۲ مؤثر کی دلالت اثر پر جیسے آگ کی دلالت دھوئیں پر ۳ احد الاثرین کی دلالت دوسرے پر جیسے دھوئیں کی دلالت حرارت پر۔ فائدہ یہاں علاقہ و تاثیر سے مراد یہ ہے کہ دال اور مدلول میں سے ایک علّت ہو اور دوسرا معلول یا دونوں کسی تیسری چیز کے معلول ہوں۔

قولہ المسموع: مصنّف رحمۃ اللہ علیہ نے لفظ دیز کے ساتھ یہ قید (کہ وہ دیوار کے پیچھے سے سُنا گیا ہو) اس لئے لگائی ہے کہ اگر لفظ دیز اُس شخص سے سنا گیا ہو جو سامنے موجود ہو (اور دیوار کے پیچھے نہ ہو) تو اب یہاں اس کے وجود کا علم حس بصر سے ہے نہ کہ دلالتِ لفظ سے۔ سوال: مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے دلالت لفظیہ عقلیہ کی مثال لفظ دیز جو کہ دیوار کے پیچھے سے سنا گیا ہے پیش کی ہے حالانکہ اگر لفظِ زید جو کہ دیوار کے پیچھے سے سنا گیا ہو، سے مثال پیش کرتے تو پھر بھی دلالت لفظیہ عقلیہ کی مثال صحیح ہوتی تو مثال میں لفظ دیز کے اختیار کرنے کی وجہ ترجیح کیا ہے۔ الجواب بے شک دونوں صورتوں میں مثال صحیح ہے لیکن مصنّف رحمۃ اللہ علیہ وہ مثال پیش کرنا چاہتے ہیں جس میں کسی اور دلالت کا احتمال بھی نہ ہو۔ اور یہ مقصود، دیز، کی صورت میں مثال پیش کرنے سے ہی حاصل ہوتا ہے بخلاف زید کے کہ اس میں دلالت لفظیہ وضعیہ بھی ہے کیونکہ لفظ زید جس طرح اپنے لافظ کے وجود پر دال ہے اِسی طرح اپنے معنی موضوع لہٗ یعنی مسمّٰی پر بھی دال ہے تو مصنّف رحمۃ اللہ علیہ چاہتے ہیں کہ یہاں دلالت لفظیّہ عقلیّہ کو دوسری اقسام سے پورا پورا امتیاز حاصل ہو جائے تو وہ یہی صورت ہے جو مصنّف رحمۃ اللہ علیہ نے پیش فرمائی ہے اِس لئے کہ لفظ دُیز مہمل ہے۔

قولہ غیر اللفظیّہ الطبعیّۃ: یہ وہ دلالت ہے جس میں دال لفظ نہیں ہوتا ہے اور طبیعت کو اس میں دخل ہوتا ہے۔

تنبیہ: سیّد سند قدس سرّہ دلالت طبعی غیر لفظی کے منکر ہیں وہ صرف پانچ کے قائل ہیں اُن کے نزدیک دلالت غیر لفظیہ طبعیّۃ کی امثلہ (جیسے چہرہ کی سُرخی کا شرمندگی اور چہرہ کی زردی کا ڈر جانے پر دلالت کرنا)، یہ سب دلالت عقلیّہ میں داخل ہیں کیونکہ یہاں علاقہ تاثیر (یعنی اثر کی دلالت مؤثر پر ہوتی ہے) علاقہ عقلیہ موجود ہے لہذا یہ سب دلالت عقلیّہ میں داخل ہیں۔ حضرت علاّمہ مولانا محمد عبد الحکیم السیالکوٹی رحمۃ اللہ علیہ دلالت عقلیّہ اور دلالت غیر لفظیہ طبعیّہ میں فرق بیان فرماتے ہوئے فرماتے ہیں کہ دلالت عقلیّہ میں مدلول مؤثر ہوتا ہے اور دلالتِ غیر لفظیہ طبعیّہ میں مدلول وہ حالت ہوتی ہے جو مؤثر کو عارض ہوتی ہے یعنی دلالت اثر علیٰ ذات المؤثر یہ عقلیّہ ہے اور دلالت علیٰ صفت المؤثر طبعیّہ ہے فافہم۔

قولہ والمنطقی انما یبحث الخ جب ماقبل یہ بیان ہوچکا کہ دلالت کے چھ اقسام ہیں لیکن یہ بیان نہیں ہوا تھا کہ منطقی ان اقسام سے کس سے بحث کرتا ہے تو اب یہاں سے اس کا بیان کر رہے ہیں۔

قولہ انما یتیسر بہا الخ ۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ دلالت لفظیۂ وضعیۃ کے ساتھ معانی کا افادہ اور استفادہ بآسانی ہوجاتا ہے۔ اس کا بیان یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے الفاظ کو بے شمار معانی کے لئے وضع فرمایا ہے اور اللہ تبارک وتعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو ان جمیع اسماء کی تعلیم فرمائی اس طرح کہ کوئی شی بھی نہ چھوڑی کہ جس کی آپ کو تعلیم نہ دی گئی ہو حتیٰ کہ پیالہ وپیالی تک بتا دیا جیسا کہ قرآن مجید میں صریح ارشاد ہوا ہے " وعلّم آدم الاسماء کلھا " ترجمہ اور اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو تمام (اشیاء کے) نام سکھا دیئے) اور یہ صرف اسماء ہی کی تعلیم نہیں تھی بلکہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام پر تمام اشیاء وجملہ مسمیات پیش فرما کر آپ کو ان کے اسماء وصفات اور خواص اور اصول علوم وصناعات سب کا علم عطاء فرمایا جیسا کہ کلام مجید سے ظاہر ہوتا ہے "ثم عرضھم ای المسمّیات علی الملائکۃ فقال انبئونی باسماء ھؤلاء" (اس نص صریح سے آپ حضرات کو حضرت آدم علیہ السلام کی وسعت علمی کا اندازہ ہوگیا ہوگا اور جو سیّد المرسلین خاتم النبیین رحمۃ اللعالمین محبوب ربّ العالمین صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم ہوں اُن کی جلالت علمی کی وسعت کا عالم کیا ہوگا) پھر حضرت آدم علیہ السلام سے آپ کی اولاد نے بواسطہ یا بغیر واسطہ کے آپ سے ان لغات کا استفادہ کیا اور یہ لغات ہر درجہ اور طبقہ میں پھیل گئیں اسی لئے اُن الفاظ (جو اپنے معانی پر دال ہوں) کے استعمال سے معانی کا افادہ اور استفادہ آسان اور سہل ہوگیا۔

قولہ لایخلو عن صعوبۃ : اسکا بیان یہ ہے کہ انسان مدنی الطبع ہے یعنی اپنی غذا ولباس ۔مسکن کے حصول میں دوسروں کی شرکت اور تعاون کا محتاج ہے حتیٰ کہ اگر کوئی انسان دوسروں سے بالکل علیحدہ ہوکر رہے تو غذا ۔مسکن ۔لباس کے حصول میں بڑی مشقت میں مبتلا ہوجائے بہرحال ایک انسان دوسروں کا محتاج ہے تو اب اپنے مافی الضمیر سے دوسروں کو مطلع کریگا۔ اگر یہ دلالت طبعیۃ یا عقلیۃ سے ہو تو یہ دونوں اسکے مافی الضمیر کی تفصیل بتانے کیلئے کافی نہیں ہیں کیونکہ طبائع اور عقول مختلف ہوتے ہیں اور اگر مافی الضمیر کا اظہار اشارات سے ہو تو یہ بھی کافی نہیں اور اگر کتابت کا سہارا لیا جائے تو اس میں مشقّۃ عظیمہ ہے (جو کہ اہل شعور پر مخفی نہیں ہے) تو اب اپنے مافی الضمیر کو تفصیلاً دوسروں تک پہنچانے کے لئے (الالفاظ الموضوعۃ بازاء مافی ضمیرھم کی ضرورۃ ہوئی۔ تو اس سے معلوم ہوگیا کہ تعلیم وتعلّم میں دلالت لفظیۃ وضعیّۃ کی طرف احتیاج ہے تو اسی لئے دلالت لفظیۃ وضعیۃ کا ہی علوم اور محاورات میں اعتبار کیا گیا ہے۔ فائدہ ہماری اس تقریر سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ الفاظ معانی من حیث ھی ھی کیلئے موضوعۃ ہیں قطع نظر کہ وہ خارج میں موجود ہوں یا کہ ذہن میں اگر اس مسئلہ کی تحقیق مقصود ہو تو شرح مرقات حضرت علاّمہ شمس العلماء مولانا عبد الحق خیر آبادی میں ملاحظہ فرمائیں۔

فصل وینبغی ان یعلم ان الدلالۃ اللفظیۃ الوضعیۃ التی لھا العبرۃ فی المحاورات والعلوم علی ثلثۃ انحاء احدھا المطابقیۃ وھی ان یدل اللفظ علی تمام ما وضع ذلک اللفظ لہ کدلالۃ الانسان علی مجموع الحیوان والناطق وثانیھا التضمنیۃ وھی ان یدل اللفظ علی جزء المعنی الموضوع لہ کدلالتہ علی الحیوان فقط وثالثھا الدلالۃ الالتزامیۃ وھی ان لایدل اللفظ علی الموضوع لہ ولا علی جزئہ بل علی معنی خارج لازم للموضوع لہ واللازم ھو ما ینتقل الذھن من الموضوع لہ الیہ کدلالۃ الانسان علی قابل العلم وصنعۃ الکتابۃ وکدلالۃ لفظ العمی علی البصر۔

تقریر ۔ جب یہ امر معلوم ہوگیا کہ محاورات یعنی باہمی گفتگو اور علوم میں دلالت لفظیّۃ وضعیّۃ کا ہی اعتبار ہے تو اب یہاں سے مصنّف رحمۃ اللہ علیہ اس کی تقسیم فرماتے ہیں کہ دلالت لفظیّۃ وضعیّۃ تین قسم ہے۔ مطابقی[1] ۔تضمنی[2] ۔ التزامی[3] ۔ دلالت مطابقی وہ لفظ کا اپنے تمام معنی موضوع لہٗ پر دلالت کرنا اس حیثیت سے کہ وہ اس کا تمام معنی موضوع لہ ہے جیسے لفظِ انسان کا حیوان ناطق کے مجموعہ پر دلالت کرنا۔ دلالت تضمنی وہ لفظ کا اپنے معنی موضوع لہٗ کی جزء پر دلالت کرنا اس حیثیت سے کہ وہ اس کے معنی موضوع لہٗ کی جزء ہے جیسے لفظ انسان کا صرف حیوان یا صرف ناطق پر دلالت کرنا۔ دلالت التزامی وہ لفظ کا اپنے تمام معنی موضوع لہٗ پر یا اس کی جزء پر دلالت نہ کرنا بلکہ اُس معنی پر دلالت کرنا جو اس کے معنی موضوع لہٗ سے خارج ہو اور اس کو لازم ہو اس حیثیت سے کہ یہ اس کے معنی موضوع لہٗ کا لازم خارج ہے (اور لازم سے وہ چیز مراد ہے کہ ذہن موضوع لہ سے اس چیز کی طرف منتقل ہوجائے) جیسے انسان کا قابلِ علم اور صنعت کتابت پر دلالت کرنا (یہ شان لزوم عادی کی ہے) اور لفظ عمی کا بصر پر دلالت کرنا (یہ مثال لزوم عقلی کی ہے)

ابحاث - قولہٗ ثلاثۃ الخ - دلالت لفظیّہ وضعیّہ کی ان تین اقسام (مطابقی - التزامی - تضمنی) میں حصر عقلی ہے کیونکہ نفی اور اثبات میں دائر ہے اس میں کسی اور شق، کا احتمال ہی نہیں ہے وجہ حصر کی تقریر یوں ہے کہ لفظ کا مدلول - موضوع لہٗ کا عین ہوگا یا جزء یا لازم خارج - اگر لفظ کا مدلول اس کے موضوع لہٗ کا عین ہو تو یہ دلالت مطابقی ہے اور اگر موضوع لہٗ کی جزء ہو تو یہ دلالت تضمنی ہے اور اگر لفظ کا مدلول موضوع لہٗ سے خارج اور اس کو لازم ہو تو یہ دلالت التزامی ہے (ان تمام اقسام میں حیثیت کی قید ملحوظ ہے۔

سوال - حصر عقلی سے جو اقسام پیدا ہوتے ہیں اُن میں قطعًا کمی بیشی نہیں ہو سکتی حالانکہ یہاں ایک قسم "رابع" بھی ممکن ہے - کیونکہ دلالت التزامیّہ میں امر خارج کو لزوم کے ساتھ مقید کیا ہے یعنی خارج لازم ہو - اگر لفظ کی دلالت اپنے موضوع لہٗ کے خارج غیر لازم پر ہو تو یہ بھی ایک قسم ہے تو کل چار اقسام ہوئے لہٰذا یہ حصر عقلی باطل ہوا۔

جواب: یہ شرط (جو خارج کے ساتھ لزوم کی ہے) اس مفہوم سے خارج ہے دلالتِ التزامیّہ کی حد میں معتبر نہیں ہے ہاں یہ تحقق دلالت کی شرط ضرور ہے۔

قولہٗ تمام ما وضع لہٗ - دلالتِ مطابقی کی تعریف میں ہم نے حیثیت کی قید کا اضافہ کیا ہے (اور یہ حیثیت کی قید مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے بھی مدّنظر ہے کیونکہ تعریفات میں حیثیت کی قید ملحوظ ہوتی ہے اگرچہ اس کو ذکر نہ بھی کیا جائے) اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر اس حیثیت والی قید کا اضافہ نہ کیا جائے تو دلالت مطابقی کی تعریف دلالت تضمنی سے ٹوٹ جاتی ہے - مثلاً لفظ امکان - امکان خاص (ای سلب ضرورت الطرفین اعنی وجود وعدم) کے لئے اور امکان عام (ای سلبِ ضرورۃ احد الطرفین) کے لئے بھی وضع کیا گیا ہے اور امکان عام یہ امکان خاص کا جزو بھی ہے (اس لئے کہ امکان خاص میں دو سلب ہیں اور امکان عام میں ایک سلب ہے اور ایک سلب دو سلب کا جزء ہے) تو جب ہم امکان سے امکان خاص مراد لیں تو لفظ امکان کی دلالت امکان خاص پر مطابقی ہے اور امکان عام پر تضمنی (کیونکہ امکان عام یہ امکان خاص کا جزء ہے اور موضوع لہٗ کے جزء پر دلالت تضمنی ہوتی ہے) اور چونکہ امکان عام لفظِ امکان کا موضوع لہٗ بھی ہے لہٰذا امکان کی دلالت امکان عام پر دلالت مطابقی بھی ہوگی تو اب دلالت مطابقی کی تعریف دلالتِ تضمنی سے ٹوٹ رہی ہے (اسی طرح دلالت تضمنی کی تعریف بھی مطابقی سے ٹوٹ رہی ہے - لہٰذا جب ہم حیثیت کا لحاظ کریں گے تو تعریف مانع رہے گی اگر امکان کی دلالت امکان عام پر اس لحاظ سے ہو کہ لفظ امکان - امکان عام کے لئے وضع کیا گیا ہے تو یہ دلالت مطابقی ہے اور اگر لفظ امکان کی دلالت امکان عام پر اِس لحاظ سے ہو کہ امکان عام یہ امکان خاص کی جزء ہے تو یہ دلالت تضمنی ہے - لہٰذا اِس قید کی وجہ سے دلالت مطابقی کی تعریف مانع رہے گی (اور اسی طرح دلالت تضمنی کی تعریف بھی مانع رہے گی -

اور اسی طرح اگر دلالت مطابقی میں قید ملحوظ نہ ہو تو اس کی تعریف دلالت التزامی سے ٹوٹ جاتی ہے - مثلاً لفظ شمس قرص جو کہ ملزوم ہے اور ضوء جو کہ لازم ہے دونوں کے لئے موضوع ہے اور ضوء یہ قرص کو لازم بھی ہے - تو جب ہم شمس کا اطلاق قرص پر کریں تو یہ دلالت مطابقی ہے اور ضوء پر التزامی کیونکہ ضوء یہ قرص کو لازم ہے اور اِس صورت میں یہ بھی صادق آتا ہے کہ لفظ شمس کی دلالت ضوء پر اپنے موضوع لہٗ پر دلالت ہے کیونکہ لفظِ شمس ضوء کے لئے بھی موضوع ہے لہٰذا یہ دلالت مطابقی ہوئی - اب دلالت مطابقی کی تعریف دلالت التزامی سے ٹوٹ گئی (فلا یکون مانعًا) (اور دلالت التزامی کی تعریف دلالت مطابقی سے بھی ٹوٹ رہی ہے (فلا یکون مانعًا ایضًا) جب قید کا لحاظ ہوگا تو ہم کہیں گے کہ جب شمس کا اطلاق ضوء پر اس لحاظ سے ہو کہ ضوء یہ شمس کا موضوع لہٗ ہے تو اب دلالت مطابقی ہوگی اور اگر شمس کا اطلاق ضوء پر اِس لحاظ سے ہو کہ ضوء یہ قرص کا لازم ہے تو دلالتِ التزامیہ - اَب کوئی اشکال نہ رہا - اس تقریر سے یہ بات بخوبی معلوم ہوگئی کہ ان تینوں دلالتوں میں حیثیت کی قید ضروری ہے -

قولہٗ التضمنیّۃ: اِس مقام پر یہ امر ذہن نشین رہے کہ اہلِ عربیّت کے نزدیک تینوں دلالتوں میں قصد و ارادہ ضروری ہے اور مناطقہ کے نزدیک صرف دلالت مطابقی میں ارادہ ضروری ہے باقی دلالت تضمنی اور التزامی میں قصد و ارادہ کوئی ضروری نہیں ہے پس جب ہم الانسان کا اطلاق حیوان ناطق کے مجموعہ پر کریں تو دلالت مطابقی قصدًا و ارادۃً متحقق ہوگی اور تضمنی و التزامی بالتبع اور بغیر قصد بالذات کے - ماخوذ از الحاشیہ المرضاۃ علی المرقات بحوالہ شرح احسن المحققین للسّلم العلوم -

قولہٗ - کدلالتہ علی الحیوان فقط او الناطق فقط - اِس مقام پر ایک مشہور اعتراض ہے - اُس کی تقریر یہ ہے کہ لفظِ انسان کا موضوع لہٗ تو امر مجمل ہے جس کی تعبیر فارسی میں "آدمی" سے کی جاتی ہے اور اِس (لفظِ انسان) کے اطلاق کے وقت اہل لسان اس سے یہی معنی (آدمی) سمجھتے ہیں اور "حیوان ناطق" کی طرف لوگوں کا ذہن ملتفت نہیں ہوتا - تو پھر حیوان ناطق کا مفہوم اس کے مغائر ہوا - لہٰذا الانسان کی دلالت حیوان ناطق پر دلالت مطابقی نہ ہوئی اور اس کی دلالت صرف حیوان پر یا صرف ناطق پر تضمنی نہ ہوئی۔

جواب - لفظ انسان بحسب اصطلاح "حیوان ناطق" کے مجموعہ کے لئے موضوع ہے پس لفظ انسان کی حیوان ناطق کے مجموعہ پر دلالت مطابقی اور صرف حیوان یا ناطق پر تضمنی ہوگی - (کما قال ابن سینا فی اوائل منطق الشفاء)

فائدہ: الدلالت باعتبار دال کے دو قسم ہے ۱- لفظیّۃ ۲- غیر لفظیّۃ اور دلالت نفس دلالت کے اعتبار سے تین (۳) قسم ہے ۱- وضعیّۃ ۲- طبعیّۃ ۳- عقلیّۃ اور دلالت باعتبار مدلول کے بھی تین قسم ہے - مدلول یا تو تمام معنی موضوع لہٗ ہوگا یا اُس کی جزء یا اُس کا لازم ہوگا - پہلی قسم کا نام مطابقی دوسری کا تضمنی اور تیسری قسم کا نام التزامی ہے -

قولہ علی معنی خارج۔ سوال دلالت التزامیہ میں معنی موضوع لہ سے معنی خارج پر دلالت ہوتی ہے۔ یہ دلالت کیسے صحیح ہو سکتی ہے جبکہ کثیر معانی موضوع لہ سے خارج ہوتے ہیں اور وضع کو بھی یہاں دخل نہیں ہوتا۔

جواب: معنی خارج سے مراد ہر معنی خارج نہیں بلکہ وہ معنی مراد ہے جو موضوع لہ سے خارج اور اس کو لازم ہو اس حیثیت سے کہ جب معنی موضوع لہ کا تصور آئے فوراً ذہن اس معنی خارج لازم کی طرف منتقل ہو جائے تو اب اس بناء پر دلالت درست ہوگی۔

قولہ لازم۔ وھو ما یمتنع تصور الملزوم بدونہ۔ یعنی لازم وہ ہوتا ہے کہ اس کے تصور کے بغیر ملزوم کا تصور ممتنع ہو۔ اور لزوم کی تین (۳) اقسام ہیں ۱۔ لزوم خارجی ۲۔ لزوم عقلی ۳۔ لزوم عرفی۔ لزوم خارجی وہ ہوتا ہے کہ ملزوم کا وجود خارج میں لازم کے بغیر نہ ہو جیسے آگ کے لئے حرارت لازم خارجی ہے، اور لزوم عقلی وہ ہوتا ہے کہ ملزوم کا تصور لازم کے تصور کے بغیر عقلاً ممکن نہ ہو جیسے اربعہ کا تصور زوجیت کے تصور کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ اور جیسے عمٰی کے لئے بصر کا تصور یعنی عمٰی کا تصور بصر کے تصور کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ اور لزوم عرفی وہ ہوتا ہے کہ ملزوم کا تصور لازم کے تصور کے بغیر عرفاً محال ہو جیسے سیدنا حضرت صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ یار غار کے لئے اخلاص کا تصور یعنی حضرت سیدنا صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا تصور اخلاص کے تصور کے بغیر عرفاً محال ہے اور اہلِ عربیت کے نزدیک دلالت التزامی میں لزوم عرفی اور لزوم عقلی میں سے کسی ایک کا ہونا ضروری ہے۔ اور مناطقہ کے نزدیک دلالت التزامی میں لزوم عقلی کا پایا جانا ضروری ہے۔ باقی لزوم خارجی کسی کے نزدیک بھی ضروری نہیں۔

قولہ لفظ عمٰی: سوال بصر یہ مفہوم عمٰی کی جزء ہے تو عمٰی کی دلالت بصر پر تضمنی ہوگی نہ کہ التزامی۔

جواب: عمٰی کا معنی ہے۔ عدم البصر عما من شانہ ان یکون بصیراً۔ تو عمٰی صرف عدم البصر ہے نہ کہ عدم اور بصر کا مجموعہ کیونکہ عدم یہ بصر کی طرف مضاف ہے اور اُس سے خارج ہے ورنہ عمٰی میں بصر اور اس کا عدم جمع ہو جائیں گے جو کہ محال ہے۔

فصل الدلالۃ التضمنیۃ والالتزامیۃ لا توجدان بدون المطابقۃ وذٰلک لان الجزء لا یتصور بدون الکل وکذا اللازم بدون الملزوم والتابع لا یوجد بدون المتبوع والمطابقۃ قد توجد بدونہما لجواز ان یوضع اللفظ لمعنی بسیط لا جزء لہ ولا لازم لہ فان قلت لا نسلم ان یوجد معنی لا لازم لہ فان لکل معنی لازما البتۃ واقلہ انہ لیس غیرہ قلنا المراد باللازم ھو اللازم البین الذی ینتقل الذھن من الملزوم الیہ وقولک لیس غیرہ لیس من اللوازم البینۃ لانا کثیرا ما نتصور المعانی ولا یخطر ببالنا معنی الغیر فضلاً عن کونہ لیس غیرہ۔

تقریر۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ یہاں سے دلالاتِ ثلاث میں نسبت بیان فرما رہے ہیں چونکہ نسبت دو چیزوں میں متحقق ہوتی ہے اس لئے دلالت تضمنیہ اور التزامیہ کو ایک طرف اور دلالت مطابقیہ کو دوسری طرف رکھا اور فرمایا کہ دلالت تضمنیہ اور التزامیہ بغیر مطابقیہ کے نہیں پائی جاتیں۔ اس لئے کہ جزء بغیر کل کے متصور نہیں ہوتی اور اسی طرح لازم بغیر ملزوم کے اور تابع بغیر متبوع کے نہیں پایا جاتا اور دلالت مطابقیہ ان دونوں کے بغیر بھی پائی جاتی ہے کیونکہ یہ جائز ہے کہ لفظ کسی معنی "بسیط" کے لئے موضوع ہو کہ نہ اس کا کوئی جزء ہو اور نہ لازم۔ اب فان قلت الخ سے ایک اعتراض نقل کرتے ہیں (یہ اعتراض امام المتکلمین فخر الدین رازی قدس سرہٗ نے وارد کیا ہے) پھر اس کا جواب دیں گے اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ ایسے معنی کا پایا جانا ممکن ہے جس کا کوئی لازم نہ ہو ہمیں یہ تسلیم نہیں اس لئے کہ ہر معنی کا کوئی نہ کوئی لازم ضرور ہوتا ہے ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ "لیس غیرہ" کہ وہ معنی اپنا غیر نہیں۔

جواب: لازم سے لازم بیّن مراد ہے کہ ملزوم کے تصور سے اُس کا تصور لازم آجائے۔ اور آپ کا یہ کہنا "لیس غیرہ" لوازم بیّنہ میں سے نہیں۔ اس لئے کہ کثیر دفعہ ہم معانی کا تصور کرتے ہیں اور ہمارے دل میں غیر کا معنی کھٹکتا بھی نہیں چہ جائے کہ اس معنی سے غیر کی نفی کی جائے یعنی سلب غیر ہو۔

ابحاث قولہ لان الجزء، یہ دلیل کے صغریٰ کی طرف اشارہ ہے اور دلیل کا کبریٰ ماتن رحمۃ اللہ علیہ کا قول والتابع الخ ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر ایک جزء اور لازم اس حیثیت سے کہ یہ جزء اور لازم ہیں یہ کل اور ملزوم کے تابع ہیں اور ہر تابع اپنے متبوع کے بغیر نہیں پایا جاتا پس تضمن اور التزام بغیر متبوع اعنی المطابقہ کے نہیں پائی جائیں گی۔ تنبیہ فی ہذا الکلام کلام مذکور فی شرح الشمسیۃ وحواشیہ۔ لیکن وہ دلیل جو سید سند قدس سرہ نے بیان فرمائی ہے وہ طریق اسلم ہے وہ یہ ہے۔ لانہما یستلزمان الوضع والوضع مستلزم للمطابقۃ فیستلزمان المطابقۃ یعنی دلالت تضمنیۃ اور التزامیۃ مستلزم لوضع ہیں اور وضع مستلزم ہے مطابقۃ کو۔ پس تضمنیۃ اور التزامیۃ مستلزم ہوں گی مطابقہ کو فخذ ھذا۔

قولہ والتابع: یہاں حیثیت مراد ہے یعنی تابع من حیث ہو تابع یہ متبوع کے بغیر نہیں پایا جاتا۔ اس قید کا فائدہ یہ ہے کہ التابع الخ سے اعتراض نہ ہو۔ اس لئے کہ وہ متبوع کے بغیر بھی پایا جاتا ہے جیسے حرارت کہ یہ آگ کا تابع ہے حالانکہ یہ آگ کے بغیر بھی پایا جاتا ہے شمس اور حرکت میں لیکن جب حیثیت مراد ہو تو پھر حرارۃ اس حیثیت سے کہ یہ آگ کا تابع ہے آگ کے بغیر نہیں پایا جا سکتا۔

قولہ قد یوجد بدونہما۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے دلالت تضمنیۃ والتزامیۃ کی آپس میں نسبت بیان نہیں کی اس کو فہم متعلم پر چھوڑ دیا ہے اس کا بیان یہ ہے کہ دلالت تضمنیۃ اور التزامیۃ میں نسبت عموم خصوص من وجہ ہے۔ تین مادے ہوں گے ایک اجتماعی اور دو مادے افتراقی اگر موضوع لہ مرکب ہو اور اس کا لازم بھی ہو تو دونوں (تضمنیۃ والتزامیۃ) متحقق ہوں گی۔ اور اگر موضوع لہ مرکب ہو لیکن اس کا لازم نہ ہو تو دلالت تضمنیۃ ہوگی بغیر التزامیۃ کے۔ اور اگر موضوع لہ بسیط ہو اور اس کا لازم ہو تو یہاں دلالت التزامیہ ہوگی بغیر تضمنیۃ کے جیسے دلالت عمیٰ کی بصر پر دلالت التزامیۃ ہے اور یہاں دلالت تضمنیۃ نہیں ہے کیونکہ موضوع لہ کی جزء نہیں ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ دلالت تضمنیۃ اور دلالت التزامیۃ کو دلالت مطابقیۃ سے عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ دلالت تضمنیۃ والتزامیۃ دونوں خاص اور دلالت مطابقیۃ عام ہے اور دلالت تضمنیۃ اور التزامیۃ دونوں کی آپس میں نسبت عموم و خصوص من وجہ کی ہے۔

قولہ البتۃ۔ اسم المرۃ من بت و معناہ انی قطعت ھذا القول قطعۃ واحدۃ لا رجعۃ فیہ ولا تردد وھو منصوب بفعل مقدر والتاء للمبالغۃ: یعنی کلمہ البتۃ۔ مرۃ کا نام ہے۔ بت سے ماخوذ ہے اس کا معنی یہ ہے کہ میں نے اس قول کو قطع کیا ایک مرتبہ قطع کرنا کہ اس میں نہ رجعت ہے اور نہ تردد۔ یہ فعل مقدر سے منصوب ہوتا ہے اور اس میں التاء مبالغہ کے لئے ہے۔

قولہ واقلہ انہ لیس غیرہ خبر لیس ۱۲ یعنی غیر شئی پر قطعاً محمول نہیں ہوتا پس زید عمرو نہیں کہا جا سکتا پس غیر کی سلب اس شئی کے لئے لازم ہے۔

فصل اللفظ الدال اما مفرد و اما مرکب فالمفرد مالا یقصد بجزئہ الدلالۃ علی جزء معناہ کدلالۃ ھمزۃ الاستفہام علی معناہ ودلالۃ زید علی مسماہ و دلالۃ عبد اللہ علی المعنی العلمی والمرکب ما یقصد بجزئہ الدلالۃ علی جزء معناہ کدلالۃ زید قائم علی معناہ ودلالۃ رامی السھم علی فحواہ ثم المفرد علی انحاء ثلثۃ لانہ ان کان معناہ مستقلا بالمفھومیۃ ای لم یکن فی فھمہ محتاجاً الی ضم ضمیمۃ فھو اسم ان لم یقترن ذلک المعنی بزمان من الازمنۃ الثلثۃ وکلمۃ ان اقترن بہ وان لم یکن معناہ مستقلا فھو اداۃ فی عرف المیزانیین وحرف فی اصطلاح النحویین ھذا۔

تقریر۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب دلالت اور اس کے اقسام کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب اس کے تابع (المفرد والمرکب) کا بیان فرماتے ہیں کہ لفظ موضوع دال بالمطابقہ دو قسم ہے۔ مفرد[۱]۔ مرکب[۲]۔ مفرد وہ لفظ ہے جس کے جزء کی دلالت معنی مقصودی کی جزء پر مقصود نہ ہو۔ اس کے چند اقسام ہیں (۱) لفظ کا جزء ہی نہ ہو جیسے ہمزۂ استفہام (۲) یا لفظ کی جزء تو ہو لیکن اس کے معنی کی جزء نہ ہو جیسے اسم جلالت اللہ، یا[۳] لفظ کی جزء تو ہو اور اس جزء کی معنی پر دلالت نہ ہو جیسے زید۔[۴] یا لفظ کی جزء کی دلالت معنی کی جزء پر تو ہو لیکن وہ معنی مقصود من اللفظ کی جزء نہ ہو جیسے عبد اللہ حالت علمیت میں۔ کہ اس کے اجزاء ہیں اور اجزاء کی دلالت بھی معنی پر ہے لیکن جس معنی پر دلالت ہے وہ معنی مقصود کا جزء نہیں اس لئے کہ اس وقت اس سے ذات مشخصہ مراد ہے اور لفظ عبد معنی عبودیت پر دال ہے اور عبودیت یہ ذات مشخصہ کی جزء نہیں ۵۔ یا لفظ کی جزء کی دلالت معنی مقصود کی جزء پر تو ہو لیکن یہ دلالت مقصود نہ ہو جیسے "حیوان ناطق" جبکہ یہ کسی معین آدمی کا نام ہو کہ اس کا جزء ہے اور اس جزء کی دلالت بھی معنی مقصودی کی جزء پر ہے لیکن یہاں دلالت مقصود نہیں ہے مرکب وہ لفظ ہے جس کی جزء کی دلالت معنی مقصود کے جزء پر مقصود ہو جیسے "زید قائم" کی دلالت اپنے معنی پر اور "رامی السھم" کی دلالت

اپنے مفہوم پر "زید قائم" مرکب ہے اس لئے کہ لفظ زید یہ الحیوان الناطق مع التشخص المعین پر دلالت کرتا ہے اور لفظ قائم یہ امر مبہم "جو کہ متصف ہو معنی مصدری (قیام) کے ساتھ" پر دلالت کرتا ہے اور یہ دلالت مقصود بھی ہے اور "رامی السہم" بھی مرکب ہے اس لئے کہ "الرامی" یہ اس ذات مبہمہ جس کے ساتھ رمی قائم ہو پر دلالت کرتا ہے اور الف لام یہ تعیین پر دال ہے اور السہم اپنے معنی (القدح یعنی تیر) پر دلالت کرتا ہے اور یہ دلالت بھی مقصود ہے۔ لہٰذا یہ بھی مرکب ہے (مثال مرکب اضافی کی ہے) پھر مفرد تین قسم ہے۔ ۱اسم۔ ۲کلمہ۔ ۳اداۃ۔ وجہ حصر یہ ہے کہ مفرد معنی مستقل پر دلالت کرے گا (یعنی اس کے سمجھنے میں کسی ضمیمہ کی حاجت نہ ہوگی) یا نہیں۔ اگر معنی مستقل پر دلالت کرے تو پھر اپنی ہیئت وضعیہ کی وجہ سے تین زمانوں میں سے کسی زمانہ کے ساتھ مقترن نہ ہوگا یا مقترن ہوگا۔ اگر معنی مستقل پر دلالت کرے اور ہیئت وضعیہ کی وجہ سے کسی معین زمانہ کے ساتھ مقترن نہ ہو تو اسم ہے اور اگر معنی مستقل پر دلالت کرے اور اپنی ہیئت وضعیہ کی وجہ سے کسی معین زمانہ سے مقترن ہے تو کلمہ ہے اور اگر معنی مستقل پر ہی دلالت نہیں کرتا تو وہ اداۃ ہے اہل میزان کے عرف میں اور نحویوں کی اصطلاح میں حرف ہے۔

ابحاث قولہ اللفظ الدال۔ یہاں اللفظ سے مراد اللفظ الموضوع ہے اس لئے کہ یہاں دلالت لفظیہ وضعیہ سے بحث مقصود ہے اور اللفظ الدال سے مراد الدال بالمطابقۃ ہے کیونکہ اہل میزان کے نزدیک قصد و ارادہ دلالت مطابقی ہی میں ہوتا ہے۔

قولہ والمرکب الخ۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ مرکب کی تعریف فرماتے ہیں کہ مرکب وہ لفظ ہے جس کی جزء کی دلالت معنی مقصود کی جزء پر مقصود ہو اس تعریف سے یہ امر ظاہر ہے کہ مرکب کے وجود کے لئے چار امور کی ضرورت ہے ۱لفظ کی جزء ہو ۲اس کی جزء کی معنی پر دلالت ہو ۳وہ معنی مدلول لفظ کے معنی مقصود کی جزء ہو ۴لفظ کی جزء کی دلالت معنی مقصود کی جزء پر مقصود بھی ہو۔

سوال۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے تعریف میں مفرد کو مرکب سے پہلے کیوں ذکر فرمایا ہے۔

جواب۔ چونکہ مفرد جزء ہے اور مرکب کل ہے اور جزء کل پر مقدم ہوتی ہے لہٰذا مفرد کو مرکب سے پہلے ذکر فرمایا ہے۔

قولہ ان لم یقترن۔ اسم کے زمانہ کے ساتھ عدم اقتران کی متعدد صورتیں ہیں ۱اسم کسی زمانہ کے ساتھ بالکل مقترن نہ ہو جیسے لفظ القرآن والحدیث ۲یا مقترن تو ہو لیکن تین زمانوں میں سے کسی کے ساتھ بھی مقترن نہ ہو جیسے الوقت والصبوح ۳یا تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ کے ساتھ مقترن تو ہو لیکن بحسب الوضع نہ ہو۔ جیسے اسم فاعل و اسم مفعول، و اسماء افعال ایک قول پر۔

قولہ وکلمۃ ان اقترن بہ۔ اس جگہ ایک اشکال ہے کہ کلمہ کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں اسماء افعال پر صادق آتی

ہے جیسے   کیونکہ یہ اس سکوت پر دال ہے جو مقترن بالاستقبال ہے **جواب** جب اسماء افعال بمعنی افعال ہوں تو ان کے اخراج کی کوئی حاجت نہیں ہاں نحاۃ نے اسماء افعال کو امور لفظیہ جیسے دخول تنوین وغیرہ کی وجہ سے افعال میں شمار نہیں کیا ہے۔ اس مقام پر ایک اور مشہور اشکال ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ کلمہ کا مادہ حدث پر دلالت کرتا ہے اور ہیئت یہ نسبت اور زمانہ پر دلالت کرتی ہے چونکہ کلمہ یہ نسبت پر بھی مشتمل ہے اور نسبت غیر مستقل ہے لہٰذا کلمہ کا غیر مستقل ہونا لازم آیا تو پھر اس کو مستقل بالمفہومیت کی قسم قرار دینا صحیح نہ ہوا۔ جواب بعض مدققین نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ کلمہ کا معنی امر اجمالی مستقل بالمفہومیت ہے پھر عقل اس کی تحلیل۔ حدث نسبت۔ زمانہ کی طرف کرتی ہے ایسا نہیں کہ کلمہ ان امور ثلاثہ سے مرکب ہو کر غیر مستقل ہو جائے۔

سوال۔ جب کلمہ کا مادہ حدث پر اور ہیئت زمان پر دال ہے تو یہاں لفظ کی جزء اس کے معنی کی جزء پر دال ہوئی تو اس بناء پر کلمہ کا مرکب ہونا لازم آگیا۔ حالانکہ یہ تو لفظ مفرد کی قسم ہے۔ **جواب**۔ یہاں ترکیب سے مراد یہ ہے کہ اجزاء مترتبہ مسموعہ ہوں یعنی بعض مقدم اور بعض موخر ہوں اور یہ صرف الفاظ اور حروف میں متحقق ہے بخلاف ہیئت اور مادہ کے یہ دونوں تو معاً مسموعہ ہیں لہٰذا کلمہ میں ترکیب نہیں ہے۔

فصل اعلم انه قد ظن بعضهم ان الكلمة عند اهل الميزان هي ما يسمى في علم النحو بالفعل وليس هذا الظن بصواب فان الفعل اعم من الكلمة الا ترى ان نحو اضرب ونضرب وامثاله فعل عند النحاة وليس بكلمة عند المنطقيين لان الكلمة من اقسام المفرد ونحو اضرب ونضرب مثلا ليس بمفرد بل هو مركب لدلالة جزء اللفظ على جزء المعنى فان الهمزة تدل على المتكلم وضرب على المعنى الحدث۔

تقریر۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ یہاں سے بعض لوگوں کی ایک غلط فہمی کا ازالہ فرماتے ہیں کہ بعض لوگوں نے یہ گمان کر رکھا ہے کہ اہلِ میزان کے نزدیک جو کلمہ ہے یہ وہی ہے جس کو علم نحو میں فعل کہتے ہیں۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ گمان درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ فعل عام (مطلق) ہے کلمہ سے (اور کلمہ خاص مطلق ہے فعل سے) فرماتے ہیں کہ کیا اے مخاطب تجھے نظر نہیں آتا کہ اضرب (صیغہ واحد متکلم فعل مضارع) ونضرب (صیغہ متکلم مع الغیر من المضارع) وتضرب (صیغہ واحد مذکر حاضر فعل مضارع) یہ نحاۃ کے نزدیک فعل ہیں لیکن مناطقہ کے نزدیک کلمہ نہیں ہیں اس لئے کہ کلمہ لفظِ مفرد کے اقسام سے ہے اور اَضرب وغیرہ مفرد نہیں، بلکہ یہ تو مرکب ہیں اسلئے کہ یہاں لفظ کی جزء معنی کی جزء پر دال ہے کیونکہ اَضرب میں ہمزہ متکلم پر اور ضرب معنی حدثی پر دلالت کرتا ہے۔

ابحاث۔ قولہ وليس هذا الظن بصواب۔ اس کی دو وجہ ہیں ایک تو وہی ہے جس کو مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے قول "فان الفعل اعم من الكلمة" سے ذکر فرمایا ہے۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ افعال ناقصہ نحاۃ کے نزدیک افعال ہیں اور مناطقہ کے نزدیک کلمات نہیں ہیں بلکہ یہ ادوات زمانیہ ہیں۔

قولہ فان الفعل اعم۔ یعنی فعل اور کلمہ میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے فعل عام اور کلمہ خاص ہے اہلِ منطق کے

نزدیک جو کلمہ ہے وہ نحاۃ کے نزدیک فعل ضرور ہے اور یہ ضروری نہیں کہ جو نحاۃ کے نزدیک فعل ہو وہ اہلِ منطق کے نزدیک کلمہ ہو اجتماعی مادہ "یضرب" ہے یہ فعل بھی ہے اور کلمہ بھی اور افتراقی مادہ افعال ناقصہ ہیں یہ نحاۃ کے نزدیک افعال ہیں اور مناطقہ کے نزدیک کلمات نہیں ہیں اسی طرح "اضرب ونضرب" یہ نحاۃ کے نزدیک افعال ہیں اور مناطقہ کے نزدیک کلمہ نہیں ہیں۔ اِس مقام پر یہ امر ذہن نشین رہے کہ فعل اور کلمہ میں عموم خصوص مطلق کی نسبت اس تقدیر پر ہے جبکہ "اسماءِ افعال" مناطقہ کے نزدیک اسماء ہوں بایں وجہ کہ ان کے معانی زمانہ کے ساتھ مقترن ہیں بحسب الاستعمال نہ بحسب الوضع اور اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ اسماءِ افعال مناطقہ کے نزدیک کلمات ہیں بایں وجہ کہ ان کے معانی مقترن بالزمان ہوتے ہیں تو پھر فعل اور کلمہ کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہوگی ایک مادہ اجتماعی اور دو مادے افتراقی ہوں گے۔ مادہ اجتماعی یہ ہے "یضرب" یہ فعل بھی ہے اور کلمہ بھی اور ایک افتراقی مادہ یہ "اسماءِ افعال" ہوں گے کہ یہ مناطقہ کے نزدیک کلمات ہیں اور نحاۃ کے نزدیک افعال نہیں ہیں اور دوسرا مادہ افتراقی "اضرب ونضرب وتضرب" ہے کہ یہ نحاۃ کے نزدیک افعال ہیں اور مناطقہ کے نزدیک کلمات نہیں ہیں۔ یہ بیان تو فعل اور کلمہ کی نسبت کا تھا اب اس کا بیان کہ اسم نحوی اور اسم منطقی میں کونسی نسبت ہے تو ان کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے اجتماعی مادہ عامۃ الاسماء ہیں جیسے زید وعمرو وبکر، یہ اسم منطقی بھی ہیں اور اسم نحوی بھی۔ افتراقی مادہ "اسماءِ ناقصہ" کے مشتقات ہیں جیسے کائن۔ موجود۔ یہ اسماء نحویہ تو ہیں لیکن اسماء منطقیہ نہیں ہیں بلکہ یہ ادوات منطقیہ ہیں اس لئے کہ مناطقہ کے نزدیک اسماءِ ناقصہ اور ان کے مشتقات ادوات زمانیہ ہیں دوسری مثال "اسماءِ افعال" ہیں یہ نحاۃ کے نزدیک اسماء ہیں اور مناطقہ کے نزدیک اسماء نہیں ہیں بلکہ یہ کلمات ہیں اسم منطقی خاص "مطلق" اور اسم نحوی عام "مطلق" پس ہر اسم منطقی اسم نحوی ضرور ہے اور ہر اسم نحوی کے لئے ضروری نہیں کہ وہ اسم منطقی ہو۔ اور اداۃ منطقی اور حرف نحوی میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے مادہ اجتماعی عامۃ الحروف ہیں اور افتراقی مادہ افعال ناقصہ ہیں یہ اہل میزان کے نزدیک ادوات ہیں اور نحاۃ کے نزدیک حرف نہیں ہیں بلکہ یہ افعال ہیں پس اداۃ منطقی عام اور حرف نحوی خاص مطلق ہے یعنی ہر حرف نحوی اداۃ منطقی ضرور ہے اور یہ ضروری نہیں کہ ہر اداۃ منطقی حرف نحوی ہو۔

قولہ بل هو مركب۔ "اَضرب" "نضرب" کے مرکب ہونے کی ایک دلیل تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر کی ہے۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اَضرب ونضرب وتضرب وغیرھا" یہ صدق وکذب کا احتمال رکھتے ہیں اور جو صدق وکذب کا احتمال

رکھے وہ مرکب ہوتا ہے لہٰذا اُضرب وتضرب نضرب وغیرہا یہ مرکب ہیں۔

سوال۔ یضرب ”صیغہ واحد مذکر غائب فعل مضارع“ یہ اضرب وغیرہ“ کی طرح مرکب کیوں نہیں ہے ؟

جواب۔ یضرب کا جب تک فاعل مذکور نہ ہو مرکب نہیں بنتا بخلاف ”اُضرب وغیرہ“ کے کیونکہ ”اضرب“ کا فاعل اس کے مفہوم کی جزء ہوتا ہے اور یضرب کا فاعل اس کے مفہوم کی جزء نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ یضرب کے بعد جو مسند الیہ یعنی فاعل مذکور ہوتا ہے اُس کو تاکید شمار نہیں کیا گیا اور اضرب انا و تضرب انت میں جو فاعل مذکور ہوتا ہے اُس کو تاکید شمار کیا گیا ہے۔

اعف عنا یا رب الارباب
ربِّ زدنی علما والحقنی بالصالحین

فصل قد یقسّم المفرد بتقسیم اٰخر وھو ان المفرد اما ان یکون معناہ واحدا او یکون کثیرا والذی لہ معنی واحد علی ثلثۃ اضرب لانہ لا یخلو اما ان یکون ذلک المعنی متعینا مشخصًا اولم یکن والاول یسمی علمًا کزید وھذا وھو والاولی ان یسمی ھذا القسم بالجزئی الحقیقی والثانی ای مالا یکون معناہ الواحد مشخصا بل یکون لہ افراد کثیرۃ ھو ضربان احدھما ان یکون صدق ذلک المعنی علی سائر افرادہ علی سبیل الاستواء من غیر ان یتفاوت باولیۃ او اولویۃ او اشدیۃ او ازیدیۃ ویسمّٰی ھٰذا القسم بالمتواطی لتواطؤ افرادہ وتوافقھا فی تصادق ذلک المعنی العام کالانسان بالنسبۃ الی زید وعمرو وبکر وثانیھما ان لا یکون صدق ذلک المعنی العام فی جمیع افرادہ علی وجہ الاستواء بل یکون صدق ذلک المعنی علی بعض الافراد بالاولیۃ او الاشدیۃ او الاولویۃ وصدقھا علی البعض الاٰخر باضداد ذلک کالوجود بالنسبۃ الی الواجب جل مجدہ وبالنسبۃ الی الممکن وکالبیاض بالنسبۃ الی الثلج والعاج ویسمّٰی ھٰذا القسم مشککا لانہ یوقع الناظر فی الشک فی کونہ متواطیا او مشترکا۔

تقریر۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب مفرد کی ایک تقسیم (جو باعتبار استقلال المعنی وعدم استقلال المعنی کے تھی) سے فارغ ہوئے تو اب مفرد کی دوسری تقسیم (جو باعتبار وحدتِ معنی وکثرتِ معنی کے ہے) کا بیان فرماتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مفرد کا

ایک معنی ہوگا یا کثیر اور وہ مفرد جس کا ایک معنی ہو تین قسم ہے۔ جزئی حقیقی[1]۔ متواطی[2]۔ مشکک[3] وجہ حصر یہ ہے کہ وہ معنی خالی نہیں یا تو وہ متعین و متشخص ہوگا یا متعین و متشخص نہیں ہوگا۔ اوّل کا نام عَلَم ہے جیسے زید (وہ الحیوان الناطق مع التشخص المعین ہے) اور ھذا اور ھو اور اولیٰ یہ ہے کہ اس کا نام جزئی حقیقی رکھا جائے کیونکہ اسماء اشارات و ضمائر اگرچہ اس اعتبار سے کہ ان کی وضع عام اور موضوع لہٗ خاص ہے) مفرد کی اس قسم میں داخل ہیں مگر اصطلاح میں یہ اعلام نہیں ہیں۔ اور دوسری قسم یعنی جس کے معنی واحد متعین متشخص نہ ہوں بلکہ اس کے افراد کثیر ہوں دو قسم ہے پہلی قسم یہ ہے کہ اس معنی کا صدق اپنے تمام افراد پر برابر ہوگا بغیر تفاوت اوّلیۃ یا اولویۃ یا اشدیۃ یا ازیدیت کے اور اس قسم کا نام متواطی ہے اس لئے کہ یہ تمام افراد اس معنی عام کے صدق میں باہم متفق ہیں جیسے الانسان۔ زید و عمرو و بکر کی نسبت سے اور دوسری قسم یہ ہے کہ اس معنی عام کا صدق اپنے تمام افراد پر مساوات کے طور پر نہ ہو بلکہ بعض افراد پر اس کا صدق اوّلیت یا اشدیت یا اولویت کے طور پر ہو اور دوسرے بعض افراد پر غیر اوّلیۃ یا ضعف کے طور پر یا غیر اولویۃ کے ساتھ ہو جیسے وجود باعتبار واجب تعالیٰ کے اور باعتبار ممکن کے اور جیسے بیاض باعتبار برف اور ہاتھی کے دانت کے اور اس قسم کا نام مشکک ہے اس لئے کہ یہ دیکھنے والے کو شک میں ڈال دیتی ہے کہ یہ متواطی ہے یا کہ مشترک ہے۔

ابحاث قولہ قد یقسم المفرد۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس فصل میں مفرد کی تقسیم کرتے ہوئے اوّلاً دو شقیں کی ہیں۔ پھر ہر شق کے اعتبار سے ایک ایک تقسیم کی ہے۔ پہلی شق (کہ مفرد کا ایک معنی ہو) کے اعتبار سے مفرد کے تین اقسام ہیں ۱۔ جزئی حقیقی ۲۔ متواطی ۳۔ مشکک۔ اور دوسری شق (کہ مفرد کے کثیر معانی ہوں) کے اعتبار سے مفرد کے چار اقسام ہیں ۱۔ مشترک ۲۔ منقول ۳۔ حقیقت ۴۔ مجاز۔ اس مقام پر یہ امر ذہن نشین رہے کہ مشہور یہ ہے کہ مفرد کی پہلی تقسیم (جس سے یہ تین اقسام جزئی حقیقی[1]۔ متواطی[2]۔ مشکک[3] پیدا ہوتے ہیں) مفرد کے بعض افراد یعنی صرف اسم کے اعتبار سے ہے۔ پس اس تقسیم کا مقسم "مطلق مفرد" ہوگا (جس میں اس کے بعض افراد کے حکم کی نسبت اس کی طرف درست ہوتی ہے۔ کیونکہ اس میں عموم و اطلاق معتبر نہیں ہوتا) اور "مفرد مطلق" نہیں ہوگا (کیونکہ اس میں عموم و اطلاق معتبر ہوتا ہے جب تک اس کے جمیع افراد ان اقسام مذکورہ کی طرف منقسم نہ ہوں اس وقت تک اس مفرد کی طرف انقسام کی نسبت کرنی درست نہیں ہوتی) اب اس کی وجہ کہ یہ تقسیم (جو جزئی حقیقی۔ متواطی۔ مشکک کی طرف ہے) مفرد کے بعض اقسام یعنی

صرف اسم کے اعتبار سے ہے یہ ہے کہ لفظ مفرد کا کلی و جزئی کی طرف انقسام اس وجہ سے ہوتا ہے کہ اس لفظ مفرد کا معنی کلیت اور جزئیت کے ساتھ متصف ہے اور کلیت و جزئیت اس کے معنی کی صفت ہے۔ اور اتصاف حمل کو چاہتا ہے تو کلیت اور جزئیت کے ساتھ وہی معنی متصف ہو سکتا ہے جس میں محکوم علیہ ہونے کی صلاحیت ہو اور اداۃ کا معنی چونکہ غیر مستقل ہوتا ہے لہٰذا یہ نہ محکوم علیہ ہو سکتا ہے اور نہ محکوم بہ۔ اور کلمہ (الفعل) اگرچہ اپنی دو جزوں میں سے ایک کے لحاظ سے مستقل ہے لیکن مجموع المعنی کے اعتبار سے غیر مستقل ہے لہٰذا یہ بھی محکوم علیہ نہیں ہو سکتا اور اس کی یہ وجہ بھی بیان کی جاتی ہے کہ کلمہ صرف محکوم بہ ہونے کے لئے وضع کیا گیا ہے لہٰذا یہ محکوم علیہ نہیں ہو سکتا، صرف اسم کا معنی ہی ایسا ہے کہ یہ محکوم علیہ ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے لہٰذا کلیت اور جزئیت کے ساتھ صرف اسم ہی متصف ہو سکتا ہے۔ پس کلی اور جزئی کی طرف انقسام اسم کے ساتھ خاص ہوا اور کلی و جزئی۔ متواطی۔ مشکک صرف اسم کے اقسام ہیں کلمہ و اداۃ جزئی اور کلی نہیں ہو سکتے ہیں باقی مفرد کی دوسری تقسیم (جو مشترک۔ منقول۔ حقیقۃ۔ مجاز کی طرف ہے) کا مقسم "مفرد مطلق" ہے یعنی یہ اسم۔ کلمہ۔ اداۃ تینوں مشترک۔ منقول۔ حقیقت۔ مجاز کی طرف منقسم ہوتے ہیں۔ اس لئے کہ یہ اقسام مذکورہ الفاظ کی صفات ہیں اور اسم و کلمہ و اداۃ کے الفاظ محکوم علیہ ہونے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ اس وجہ سے یہ تینوں (اسم[1]۔ کلمہ[2]۔ اداۃ[3]) ان اقسام کے ساتھ متصف ہو سکتے ہیں۔ لیکن تحقیقی بات یہ ہے کہ مفرد کی یہ تقسیم (جو جزئی حقیقی۔ متواطی۔ مشکک کی طرف ہے) مفرد کے افراد (جو کہ اسم۔ کلمہ۔ اداۃ ہیں) میں سے ہر ایک میں جاری ہوتی ہے۔ اب کلمہ اور اداۃ کے منقسم ہونے کی صورت میں یہ اشکال ہوتا ہے کہ اگر کلمہ و اداۃ کلیت و جزئیت کی طرف منقسم ہوں تو پھر یہ دونوں کلیت اور جزئیت کے ساتھ متصف ہوں گے اور اتصاف کا تقاضا یہ ہے کہ کلمہ اور اداۃ کا معنی محکوم علیہ ہو حالانکہ ان دونوں کے معنی محکوم علیہ نہیں ہو سکتے۔ اس اشکال کے ازالہ کے لئے ہم کہیں گے کہ معنی فعلی و حرفی بھی کلی اور جزئی ہوتے ہیں۔ اور یہ جو کہا گیا ہے کہ کلمہ اور اداۃ کے معنی کلیت و جزئیت کے لئے محکوم علیہ ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتے یہ حکم کی شرط (الملحوظیۃ قصداً) کے منتفی ہونے کی وجہ سے ہے اور انتفاء حکم لانتفاء الشرط اس کے منافی نہیں ہے کہ کلمہ و اداۃ واقع میں کلیت و جزئیت کے ساتھ متصف ہوں لہٰذا کلمہ و اداۃ واقع میں کلیت اور جزئیت کے ساتھ متصف ہوں گے۔ پس کلمہ (الفعل) متواطی ہوگا جیسے ذَھَبَ اور مشکک جیسے وُجِدَ اور مشترک جیسے ضرب اور منقول جیسے صلّی اور حقیقت جیسے نطق اللسان اور مجاز جیسے نطق الحال اور اداۃ جیسا کہ مِنْ ابتداء اور تبعیض میں مشترک ہے اور فی حقیقت ہے جبکہ معنی ظرفیت میں مستعمل ہو اور مجاز ہے جبکہ بمعنی علیٰ استعمال ہو۔

اور اسم کا بیان تفصیلاً آرہا ہے۔ ہماری اِس تقریر سے ثابت ہوگیا کہ مفرد بجمیع اقسامہٖ منقسم ہے۔

قولہٗ والاولیٰ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اَولیٰ یہ ہے کہ اس کا نام (عَلَم) کی بجائے جزئی حقیقی رکھا جائے تاکہ اسماءِ اشارات اور ضمائر جو اس قسم میں داخل تھے خارج نہ ہو جائیں کیونکہ اسماءِ اشارات اور ضمائر اصطلاحاً اعلام نہیں ہیں۔ ان کے اس قسم میں دخول کی وجہ یہ ہے کہ ان میں وضع عام اور موضوع لہٗ خاص ہے (وضع عام اور موضوع لہٗ خاص کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ واضع نے لفظ کی وضع کے وقت ایک مفہوم کلی کا لحاظ کیا پھر اس لفظ کی "جزئیات کے لئے" وضع کے وقت اِس مفہوم کلی کو مرآۃ بنایا ہو جیسے ہذا اور ھو۔ ان الفاظ کو جزئیات کے مقابلے وضع کرتے وقت ایک مفہوم کلی کا لحاظ کیا ہے یعنی المفرد المذکر المحسوس المبصر اور المذکور لفظاً او تقدیراً او حکماً۔ اب وضع میں چونکہ مفہوم کلی کا لحاظ تو ہے لیکن اِن کا جب بھی استعمال ہوگا تو خاص خاص جزئیات میں استعمال ہوگا لہٰذا ان کی وضع بیشک عام ہے لیکن موضوع لہٗ خاص ہے اور متعین و متشخص ہے لہٰذا یہ قسم اوّل میں داخل ہے۔

فائدہ۔ متکلم اور مخاطب کی ضمیر کا معنی یقیناً جزئی ہے۔ کیونکہ جب انا و انت کہا جاتا ہے تو اس سے مراد متکلم اور مخاطب ہی ہوتے ہیں۔ اور غائب کی ضمیر اور اسم اشارہ کا معنی جزئی اس صورت میں ہوگا جب اس ضمیر غائب کا مرجع اور اسم اشارہ کا مشار الیہ جزئی ہو۔ اور اگر ضمیر غائب کا مرجع اور اسم اشارہ کا مشار الیہ امر کلی ہو تو یہ بھی کلی ہوں گے قطعاً۔ اور یہ بات یاد رکھیں کہ اسماءِ اشارات اور ضمائر کو جو جزئی حقیقی میں شمار کیا گیا ہے یہ بالنظر الی الاکثر کے ہے۔

قولہٗ بالاوّلیۃ۔ اوّلیت کا مطلب یہ ہے کہ کلی کا بعض افراد کے لئے ثبوت دوسرے بعض افراد کے لئے ثبوت کی علت ہو یعنی جب تک اولاً وہ کلی بعض افراد پر صادق نہ ہو جائے دوسرے بعض افراد پر صادق آنا محال ہو۔ جیسے وجود ایک کلی ہے یہ واجب الوجود اور ممکن الوجود دونوں پر صادق ہے لیکن وجودِ واجب وجودِ ممکن کے لئے علت ہے تو وجود کلی مشکک ہوئی۔

قولہٗ الاشدیۃ۔ اِس سے مراد یہ ہے کہ کلی کا صدق بعض افراد پر اس حیثیت سے ہو کہ اس سے عقل اضعف کے کئی امثال انتزاع کر سکے اور یہ کیفیات میں ہوتا ہے۔ جیسے بیاض یہ برف اور ہاتھی کے دانت دونوں پر صادق ہے اور برف سے ہاتھی کے دانت کے بیاض کے کئی امثال منتزاع ہوتے ہیں اور وہ غیر ممتازہ فی الوجود بحسب الاشارہ ہیں اور ازیدیۃ سے مراد یہ ہے کہ کلی کا بعض افراد پر صدق اس حیثیت سے ہو کہ اس سے انقص کے کئی امثال عقل انتزاع کر سکے اور یہ اشارہ حسیہ میں ممتازہ ہوں جیسے طول اس لئے کہ یہ ایک گز پر بھی صادق ہے اور تین گز پر بھی صادق ہے باوجود اس کے کہ تین امثال انقص کے ازید سے منتزع ہوتے ہیں اور وہ اشارہ حسیہ میں ممتازہ ہیں ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہاں تک ایک گز ہے اور یہاں تک دو گز اور یہاں تک تین گز ہے اور یہ کمیات میں ہے

ہے اور یہ مشائیہ کے نزدیک ہے اور اشراقیہ کے نزدیک ان میں سوائے اسماء کے کوئی فرق نہیں۔

قولہٗ الاولویۃ۔ اس کا معنی یہ ہے کہ کلی کا صدق بعض افراد پر بحسب الذات ہو اور بعض دوسروں پر بحسب الغیر ہو جیسے یہ شمس پر بحسب الذات صادق ہے اور قمر پر اس لحاظ سے کہ یہ شمس سے ضوء کا استفادہ کرتا ہے کہا جاتا ہے نور القمر مستفاد من نور الشمس۔

قولہٗ لانہ یوقع الناظر۔ مثلاً وجود کلی مشکک ہے کیونکہ ناظر شک میں پڑ جاتا ہے کہ یہ متواطی ہے یا کہ مشترک اس لئے کہ ناظر اگر وحدت معنی کی طرف دیکھتا ہے تو کہتا ہے کہ یہ متواطی ہے اور اگر اس طرف دیکھتا ہے کہ اِس کے بعض افراد واجب ہیں اور بعض افراد ممکن ہیں تو کہتا ہے کہ یہ مشترک ہے جس کی معانی متعددہ کے لئے وضع ہے۔

فصل المتکثر المعنی له اقسام عدیدة وجه الحصر ان اللفظ الذی کثر معناه ان وضع ذلك اللفظ لکل معنی ابتداءً باوضاع متعددة علیحدة یسمی مشترکا کالعین وضع تارةً للذهب وتارةً للباصرة وتارةً للرکبة وان لم یوضع لکل ابتداءً بل وضع اولا لمعنی ثم استعمل فی معنی ثان لاجل مناسبة بینهما ان اشتهر فی الثانی وترك موضوعه الاول یسمّٰی منقولا والمنقول بالنظر الی الناقل ینقسم الی ثلثة اقسام احدها المنقول العرفی باعتبار کون الناقل عرفا عاما وثانیها المنقول الشرعی باعتبار کونه ارباب الشرع وثالثها المنقول الاصطلاحی باعتبار کونه عرفا خاصًا وطائفة مخصوصة مثال الاول کلفظة الدابة کان فی الاصل موضوعًا لما یدب علی الارض ثم نقله العامة للفرس اولذوات القوائم الاربع مثال الثانی کلفظ الصلوٰة کان فی الاصل بمعنی الدعاء ثم نقله الشارع الی ارکان مخصوصة مثال الثالث کلفظ الاسم کان فی اللغة بمعنی العلو ثم نقله النحاة الی کلمة مستقلة فی الدلالة غیر مقترنة بزمان من الازمنة الثلثة وان لم یشتهر فی الثانی ولم یترك الاول بل یستعمل فی الموضوع الاول مرةً وفی الثانی اخری یسمی بالنسبة الی الاول حقیقة وبالنسبة الی الثانی مجازًا کالاسد بالنسبة الی الحیوان المفترس والرجل الشجاع فهو بالنسبة الی الاول حقیقةٌ وبالنسبة الی الثانی مجاز۔

تقریر۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب مفرد کی قسم اوّل (یعنی وہ مفرد جس کا ایک معنی ہو) کے بیان سے فارغ ہوئے اب مفرد کی قسم ثانی (یعنی وہ مفرد جس کے کثیر معانی ہوں) کا بیان فرماتے ہیں کہ وہ مفرد جس کے معنی کثیر ہوں (یعنی وہ معانی جن میں اس مفرد کا استعمال ہوتا ہے خواہ یہ لفظ مفرد ان کے لئے موضوع ہو یا نہ تاکہ مجاز داخل رہے) اس کے چند اقسام ہیں۔ وجہ حصر یہ ہے کہ جس لفظ کے کثیر معانی ہوں اگر اس کی ہر معنی کے لئے ابتداءً الگ الگ وضع ہے تو یہ مشترک ہے جیسے لفظ عین۔ اس کا معنی ذہب (سونا) اور آنکھ اور گھٹنا وغیرہ ہیں اور ان معانی میں سے ہر ایک کے لئے اس کی ابتداءً علیحدہ علیحدہ وضع ہے۔ اور اگر یہ لفظ ہر معنی کے لئے ابتداءً وضع نہ کیا گیا ہو بلکہ اوّلاً اس لفظ کی ایک معنی کے لئے وضع ہو پھر کسی مناسبت (بین المعنی الاول والثانی) کی وجہ سے اس کا استعمال دوسرے معنی میں ہو تو پھر دیکھیں گے کہ اس لفظ کا استعمال اوّل معنی میں متروک ہے یا کہ نہیں اگر پہلے معنی میں اس کا استعمال متروک ہے تو یہ منقول ہے اور منقول ناقل کے لحاظ سے تین قسم ہے اگر ناقل عرف عام ہے تو منقول[1] عرفی اور اگر ناقل ارباب شرع شریف ہیں تو منقول[2] شرعی اور اگر ناقل عرف خاص ہے اور گروہ مخصوص ہے تو یہ منقول اصطلاحی منقول عرفی کی مثال لفظ الدآبۃ ہے اصل میں یہ اُس حیوان کے لئے وضع کیا گیا تھا جو زمین پر چلے پھر عوام نے اس کو گھوڑے یا چوپایہ کے لئے نقل کر لیا۔ منقول شرعی کی مثال لفظ الصلوٰۃ ہے اصل میں یہ دعاء کے لئے موضوع تھا پھر شارع نے اس کو ارکان مخصوصہ یعنی قیام۔ رکوع۔ سجود۔ قعود کے لئے نقل کر لیا۔ منقول اصطلاحی کی مثال لفظ الاسم ہے اس کا لغوی معنی علوّ ہے پھر ایک طائفہ مخصوصہ یعنی نحاۃ نے اس کو ایسے کلمہ کی طرف نقل کر لیا جو مستقل فی الدلالۃ ہو اور غیر مقترن باحد الازمنۃ الثلثۃ ہو۔ اور اگر پہلے معنی متروک نہیں اور دوسرے معنی میں مشہور بھی نہیں بلکہ کبھی پہلے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور کبھی دوسرے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے تو پہلے معنی کے اعتبار سے لفظ کا نام حقیقت اور دوسرے معنی کے اعتبار سے مجاز ہے جیسے الاسد یہ "الحیوان المفترس" کے اعتبار سے حقیقت ہے اور رجل شجاع کے اعتبار سے مجاز ہے۔

ابحاث قولہ، **ان وضع ذالك اللفظ**۔ مشترک دو قسم ہے لفظی[1] معنوی[2]۔ مشترک لفظی اُس لفظ کو کہتے ہیں جس کے کثیر معانی ہوں اور اس لفظ کی اُن معانی میں سے ہر ایک کے لئے ابتداءً الگ الگ وضع ہو یعنی جس طرح یہ لفظِ مفرد ایک معنی کے لئے موضوع ہے اسی طرح دوسرے معنی کے لئے موضوع ہے بغیر اِس لحاظ کے کہ یہاں اِن دو معانی کے درمیان کوئی مناسبۃ ہے جیسے لفظ عین ہے۔ اور مشترک معنوی وہ ہوتا ہے کہ لفظ ایک معنی (مفہوم کلی) کے لئے موضوع ہو اور اس کے کثیر افراد ہوں جیسے انسان کہ یہ حیوان ناطق

کے لئے موضوع ہے جو کہ ایک مفہوم کلی ہے اور اس کے افراد کثیرہ ہیں جیسے زید و عمرو و بکر وغیرھم پس انسان مشترک معنوی ہے۔ اور مشترک لفظی اور مشترک معنوی کے درمیان فرق یہ ہوا کہ مشترک لفظی کے اوضاع متعددہ ہوتے ہیں اور مشترک معنوی ایک معنی (مفہوم کلی) کے لئے موضوع ہوتا ہے جس کے افراد کثیرہ ہوتے ہیں۔

قولہ یسمّٰی منقولاً۔ اس مقام پر ایک مشہور اعتراض ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ مفرد متکثر المعنی کی تقسیم فرما رہے ہیں جس کے تحت چار اقسام (مشترک[1]۔ منقول[2]۔ حقیقۃ[3]۔ مجاز[4]) بیان فرمائے ہیں حالانکہ لفظ متکثر المعنی کا ایک قسم اور بھی ہے جس کو مرتجل کہتے ہیں لہٰذا انحصار درست نہیں ہے۔

جواب: مرتجل میں اختلاف ہے بعض کے نزدیک یہ مشترک میں داخل ہے اور بعض کہتے ہیں کہ مرتجل یہ منقول میں داخل ہے اس لئے اس کو علیحدہ ذکر کرنے کی ضرورت نہیں۔

حضرت علامہ محب اللہ بہاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ لفظ مفرد اگر اس کے معانی متعدد ہوں تو پھر اگر ہر ایک معنی کے لئے الگ ابتداء وضع ہے تو مشترک اور اگر پہلے معنی میں اس کا استعمال متروک ہے اور معنی ثانی کی طرف نقل کیا گیا ہے تو پھر کسی مناسبت کی بناء پر ہے یا بغیر مناسبت کے اگر مناسبت ہے تو یہ منقول ہے اور اگر مناسبت نہیں تو مرتجل اور اگر پہلے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے اور دوسرے معنی میں بھی کبھی استعمال ہوتا ہے تو یہ "لفظ مفرد" پہلے معنی کے اعتبار سے حقیقت اور دوسرے معنی میں استعمال ہونے کے اعتبار سے مجاز ہے۔ خلاصۂ کلام یہ ہے کہ مرتجل یہ مشترک یا منقول میں داخل نہیں بلکہ یہ مستقل ایک قسم ہے اور اب اس کی تعریف یہ ہے کہ مرتجل وہ لفظ ہے جو اوّلاً ایک معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو پھر دوسرے معنی کی طرف نقل کیا گیا ہو بغیر کسی مناسبت بین المعنی الاول والثانی کے جیسے جعفر یہ نہر صغیر کے لئے موضوع تھا پھر کسی مناسبت کے بغیر ہی شخص معیّن کا نام رکھ دیا گیا۔

قولہ المنقول الشرعی۔ سوال منقول شرعی تو منقول اصلاحی میں داخل ہے۔ لہٰذا اس کو علیحدہ ذکر کرنے کی کیا وجہ ہے۔

جواب۔ بیشک منقول شرعی یہ منقول اصطلاحی میں داخل ہے لیکن منقول شرعی کی عظمت و شرافت کے مدّنظر اس کو علیحدہ ذکر کیا ہے۔

قولہ عرفاً عاماً۔ سوال۔ اگر عرف عام میں ناقل تمام لوگ ہیں تو پھر مثلاً "دابّۃ" کی نقل میں جمیع الناس متفق ہوں گے حالانکہ یہ تو باطل ہے کیونکہ کثیر لوگ لغت عرب کو جانتے ہی نہیں تو پھر ان کا اتفاق کیسے ہو سکتا ہے اور اگر ناقل بعض لوگ ہوں تو چونکہ عرف خاص میں بھی بعض لوگ ناقل ہوتے ہیں لہٰذا عرف عام اور عرف خاص میں کوئی فرق نہ رہا۔

جواب۔ عرف عام میں ناقل سے مراد ناقل غیر متعیّن ہے یعنی یہاں نقل کسی اہلِ عرف اور کسی خاص اہلِ اصطلاح کے ساتھ مختص نہیں ہوتی اور عرف خاص میں ناقل اہل اصطلاح خاص ہوتے ہیں۔

قولہ الی کلمۃ مستقلۃ۔ اسم کے لغوی معنی علوّ (بلندی) ہے پھر "اہلِ نحو" نے لفظ الاسم کو کلمۃ مستقلۃ فی الدلالت کے لئے نقل کر لیا جو کہ تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ کے ساتھ بھی مقترن نہ ہو اور اسم اپنے دونوں بھائیوں (فعل و حرف) سے بلند ہے کیونکہ یہ محکوم علیہ اور محکوم بہ واقع ہوتا ہے بخلاف فعل کے کہ وہ صرف محکوم بہ ہی ہوتا ہے محکوم علیہ ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور حرف تو نہ محکوم علیہ واقع ہو سکتا ہے اور نہ محکوم بہ۔

قولہ حقیقۃ۔ لفظ مفرد کی اس قسم کو حقیقت اس لئے کہتے ہیں کہ یہ "حق" سے ماخوذ ہے اور حق کا معنی ہے ثابت چونکہ یہ لفظ بھی اپنے اصلی معنی یعنی موضوع لہٗ پر ثابت و مستقر ہوتا ہے لہٰذا اس وجہ سے اس کو حقیقت سے موسوم کیا گیا۔ اور حقیقت کی علامت یہ ہوتی ہے کہ لفظ کا جب اطلاق کیا جائے تو ذہن بغیر کسی قرینہ کے اسی معنی کی طرف منتقل ہو۔

قولہ مجازاً۔ لفظ کی اس قسم کا نام مجاز اس وجہ سے ہے کہ یہ جاز یجوز الشیٔ سے ماخوذ ہے اور اس کا معنی ہے آگے بڑھنا اور چونکہ یہ لفظ بھی اپنے اصلی معنی یعنی موضوع لہٗ سے بڑھ کر معنی ثانی میں مستعمل ہو رہا ہے اور مجاز کی علامت یہ ہوتی ہے کہ اس کا اطلاق امر محال پر ہو جیسے "الاسد" کا اطلاق رجل شجاع" پر محال ہے کیونکہ رجل شجاع مفترس نہیں یا پھر اس کا اطلاق بعض مسمّٰی پر ہو جیسے دابۃ کا اطلاق حمار پر۔ باقی مجاز میں یہ امر ضروری ہے کہ حقیقی و مجازی معنی میں کوئی علاقہ ہو تاکہ عقل معنی حقیقی سے معنی مجازی کی طرف منتقل ہو۔ اور وہ علاقے مطولات میں مذکور ہیں۔

فصل ان کان اللفظ متعددا والمعنی واحدا یسمی مرادفا کالاسد واللیث والغیم والغیث۔

تقریر۔ اس سے پہلے "لفظ مفرد"، کی تقسیم اس کے معنی کی وحدت اور کثرت کے اعتبار سے تھی اور "لفظ مفرد"، کی یہ تقسیم بالنظر الی الغیر ہے یعنی باعتبار دوسرے الفاظ کے ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر لفظ متعدد ہوں اور معنی ایک تو اُس کو مرادف کہتے ہیں یعنی وہ دو لفظ جو ایک معنی کے لئے موضوع ہوں اُن کو مترادفان کہتے ہیں جیسے اسد اور لیث (ان دونوں کا ایک معنی ہے "شیر"، اور جیسے "غیم اور غیث"، ان دونوں کا معنی سحاب ہے (اور وہ دو لفظ جو الگ الگ معنی کے لئے موضوع ہوں جیسے انسان فرس۔ تو ان کو متباینان کہتے ہیں۔

ابحاث قولہ یسمّٰی مرادفاً۔ وجہ تسمیہ یہ ہے کہ مرادف۔ ردیف سے ہے، اور ایک سواری پر دو سوار آگے پیچھے ہوں تو ایک دوسرے کا ردیف ہوتا ہے اور یہاں بھی دونوں لفظوں کی ایک ہی معنی پر دلالت ہوتی ہے تو گویا اِن دونوں کی یہ معنی ایک ہی سواری ہے۔ اور یہ دونوں اس پر آگے پیچھے سوار ہیں اور ایک دوسرے کا ردیف ہے اور دونوں مترادفان ہیں۔

فائدہ۔ دو لفظوں سے زیادہ میں بھی مرادفت متحقق ہو سکتی ہے جیسے اسد۔ لیث۔ غضنفر۔ ضرغام چاروں کا معنی "شیر" ہے۔

تنبیہ : اس مقام پر یہ امر ذہن نشین رہے کہ ترادف اتحاد فی المفہوم کو کہتے ہیں۔ اتحاد فی المصداق کا نام ترادف نہیں ہے ہاں اتحاد فی المصداق یہ اتحاد فی المفہوم کو لازم ضرور ہے اور اس کا عکس (یعنی اتحاد فی المفہوم یہ اتحاد فی المصداق کو لازم) نہیں ہے پس بعض لوگوں کا یہ کہنا کہ لفظ ناطق اور فصیح اور اسی طرح لفظ سیف اور صارم الفاظ مترادفہ میں سے ہیں درست نہیں ہے۔ کیونکہ لفظ ناطق اور فصیح اور اسی طرح لفظ سیف اور صارم کا مصداق اگرچہ ایک ہے لیکن مفہوم ایک نہیں جبکہ ترادف کے لئے اتحاد فی المفہوم ضروری ہے۔

فصل المرکب قسمان احدھما المرکب التام وھو ما یصح السکوت علیہ کزید قائمٌ وثانیھما المرکب الناقص ھو ما لیس کذلک۔

فصل المرکب التام ضربان یقال لاحدھما الخبر والقضیۃ وھو ما قصد بہ الحکایۃ ویحتمل الصدق والکذب ویقال لقائلہ انہ صادق او کاذب نحو السماءُ فوقنا والعالم حادث فان قیل قولنا لا الٰہ الا اللہ قضیۃ وخبر مع انہ لا یحتمل الکذب قلت مجرد اللفظ یحتملہ وان کان الی خصوصیۃ الحاشیتین غیر محتمل للکذب ویقال لثانی القسمین الانشاء والانشاء اقسام امر ونھی وتمن وترج واستفھام ونداء

تقریر۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب مفرد اور اس کے اقسام کے بیان سے فارغ ہوئے اب مرکب اور اس کے اقسام کا بیان فرماتے ہوئے فرماتے ہیں۔ مرکب دو قسم ہے۔ مرکب تام۔ مرکب غیر تام۔ مرکب تام اُس مرکب کو کہتے ہیں جس پر سکوت صحیح ہو (سکوت صحیح ہونے کا مطلب یہ ہے کہ سامع کو فائدہ تامّہ حاصل ہو یعنی خبر یا طلب معلوم ہو) جیسے زید قائم اور مرکب غیر تام اُس مرکب کو کہتے ہیں جس پر سکوت صحیح نہ ہو یعنی جس سے سامع کو فائدہ تامّہ حاصل نہ ہو جیسے غلام زید۔ اب مصنّف رحمۃ اللہ علیہ اپنے قول المرکب التام الخ سے مرکب تام کے اقسام بیان فرماتے ہیں کہ مرکب تام دو قسم ہے: ایک قسم کو خبر اور قضیّہ کہتے ہیں اور خبر و قضیّہ اُس مرکب تام کو کہتے ہیں جس سے حکایت مقصود ہو اور جو صدق و کذب کا احتمال رکھے اور جس کے قائل کو سچا یا جھوٹا کہہ سکیں جیسے السماء فوقنا (آسمان ہمارے اوپر ہے) اور العالم حادث (عالم نو پیدا ہے) اب فانْ قیل سے ایک اعتراض نقل کر کے اپنے قول قلتُ سے جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ ہمارا یہ قول لا الٰہ الّا اللہ قضیّہ اور خبر ہے باوجودیکہ یہ کذب کا احتمال نہیں رکھتا (جبکہ قضیّہ و خبر صدق و کذب دونوں کا احتمال رکھتا ہے) جواب محض الفاظ کو قطع نظر موضوع و محمول کی خصوصیّت کے، اگر دیکھا جائے تو یہ کذب کا احتمال رکھتا ہے اگرچہ خصوصیّت حاشیتین یعنی موضوع و محمول کی طرف نظر کرنے سے کذب کا احتمال نہیں رکھتا صرف صدق ہی صدق ہے اور دونوں قسموں میں سے دوسری قسم کو انشاء کہا جاتا ہے

(اور انشاء اُس مرکب تام کو کہتے ہیں جس سے حکایت مقصود نہ ہو اور جو صدق وکذب کا احتمال نہ رکھے اور جس کے قائل کو سچا یا جھوٹا نہ کہہ سکیں، اور انشاء کی چند قسمیں ہیں (۱) امر (۲) نہی (۳) تمنّی (۴) ترجّی (۵) استفہام (۶) نداء

ابحاث قولہٗ المرکب التام - یعنی مرکب تام وہ مرکب ہوتا ہے جس سے سامع کو فائدہ تامہ (یعنی خبر کا فائدہ جیسے زید قائم میں یا طلب کا فائدہ جیسے اِضرب میں) حاصل ہو۔ اسی لئے کہا جاتا ہے کہ فعل مع الفاعل مرکب تام ہے اگرچہ مفعول مذکور نہ ہو کیونکہ فاعل مخبر عنہ ہے اور فعل مخبر بہ اور مفعول نہ مخبر عنہ ہے اور نہ مخبر بہ۔

قولہٗ الحکایۃ - حکایۃ۔ قضیّۃ کے مفہوم کو کہتے ہیں اور محکی عنہ قضیّۃ کے مصداق کو کہتے ہیں۔

قولہٗ الصدق والکذب - اس مقام پر ایک مشہور اشکال ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ خبر و قضیّۃ کی تعریف دوری ہے کیونکہ خبر و قضیّۃ کی تعریف میں صدق وکذب ماخوذ ہے اور صدق وکذب کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ مطابقت الخبر للواقع (صدق ہے) و عدم مطابقۃ الخبر للواقع (کذب ہے) تو صدق وکذب کی تعریف میں خبر ماخوذ ہے لہٰذا خبر کی معرفت خود اس کے اپنے نفس پر موقوف ہوئی جو توقف الشیٔ علی نفسہ کو مستلزم ہے جو کہ محال ہے۔ جواب ہم صدق وکذب کی وہ تعریف نہیں لیتے جو تم نے بیان کی ہے بلکہ صدق کی تعریف یہ ہے۔ المطابقۃ للواقع اور کذب کی یہ تعریف ہے اللا مطابقۃ للواقع لہٰذا اب کوئی دور نہیں ہے۔

قولہٗ السماء فوقنا والعالم حادث - سوال مثال ممثل لہٗ کی وضاحت کے لئے ہوتی ہے اور ممثل لہٗ کی وضاحت ایک مثال سے حاصل ہو جاتی ہے لہٰذا مصنّف رحمۃ اللہ علیہ نے دو مثالیں کیوں پیش کی ہیں۔ جواب پہلی مثال (السماء فوقنا) بدیہی کی ہے اور دوسری مثال (العالم حادث) نظری کی ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے یہ دو مثال پیش فرما کر اس امر کی طرف اشارہ کیا ہے کہ صدق وکذب کا احتمال بحسب الحکایۃ مع قطع نظر عن الامور الخارجیۃ۔ یہ نظری کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ صدق وکذب کا احتمال بدیہی اور نظری دونوں میں پایا جاتا ہے۔

قولہٗ فان قیل - اس اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ قضیّۃ و خبر کی تعریف اپنے افراد کے لئے جامع نہیں ہے کیونکہ ہمارا قول... لا الٰہ الا اللہ خبر و قضیّۃ تو ہے لیکن یہ قطعی طور پر صادق ہے کذب کا احتمال ہی نہیں رکھتا اور ہمارا قول ارتفاع النقیضین واقع خبر و قضیّۃ ہے لیکن یہ قطعاً کاذب ہے صدق کا احتمال نہیں رکھتا جبکہ قضیّۃ و خبر صدق وکذب دونوں کا احتمال رکھتے ہیں۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ قضیّۃ و خبر کا نفس مفہوم یہ ہے کہ محمول کا ثبوت موضوع کے لئے یا محمول کی سلب موضوع سے ہو۔ تو ہر خبر و قضیّۃ اپنے نفس مفہوم اور اپنی نفس ذات کے اعتبار سے صدق وکذب کا احتمال رکھتا ہے اور تعریف میں یہی مراد ہے۔ ہاں جب نفس ذاتِ خبر کے علاوہ امور خارجیہ کا لحاظ کیا جائے تو تمام قضایا صدق وکذب دونوں کا احتمال نہیں رکھتے مثلاً وہ شخص جو اہل السنّت والجماعت سے ہے اُس کے نزدیک وہ خبر جس کے قائل اللہ تعالیٰ جلّ مجدہ ہوں (جس کے لئے کذب محال ہے) اس خبر میں کذب کا احتمال ہی نہیں ہوگا وہ قطعی طور پر صادق ہے اور یہ خصوصیت الحاشتین کی وجہ سے ہے۔

اعف عنا یا رب الارباب
ربِّ زدنی علما والحقنی بالصالحین

فصل المركب الناقص على انحاء منها المركب الاضافى كغلام زيد ومنها المركب التقييدى كفى الدار وهٰهنا قد تم بحث الالفاظ والاٰن نُرشدك الى بحث المعانى۔

تقریر۔ مصنّف رحمۃ اللہ علیہ جب مرکب تام کے اقسام سے فارغ ہوئے تو اب مرکب ناقص کے اقسام کا بیان فرماتے ہیں کہ مرکب ناقص کے چند اقسام ہیں ان میں سے ایک قسم مرکب اضافی ہے جیسے غلام زید اور ایک قسم مرکب توصیفی ہے جیسے الرجل العالم اور ان میں سے ایک قسم مرکب غیر تقییدی ہے جیسے فی الدار۔ مصنّف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہاں تک الفاظ کی بحث تام ہوئی اور اب ہم تجھے معانی کی بحث کی طرف رہنمائی کرتے ہیں۔

ابحاث بقیۃ قولہ امر ونھی الخ امر اُس فعل کو کہتے ہیں جو طلبِ فعل کے لئے وضع کیا گیا ہو علی سبیل الاستعلا جیسے ہمارا قول اِضرب اور اگر طلبِ فعل علی سبیل الاستواء ہو تو یہ التماس ہے اور اگر طلبِ فعل علی سبیل التواضع ہو تو یہ دعاء ہے اور نہی اُس فعل کو کہتے ہیں جو طلب کف عن الفعل کے لئے وضع کیا گیا ہو علی سبیل الاستعلاء جیسے ہمارا قول لاتضرب اور اگر کسی چیز کے حصول کی طلب علی سبیل المحبۃ ہو تو یہ تمنی ہے جیسے ہمارا قول لیت زیارۃ المدینۃ المنورۃ حاصلۃ لنا۔ اور ترجّی یہ کسی ممکن شئی کے حصول کی طلب علی سبیل المحبۃ ہے جیسے ہمارا قول لعل زائر الحرمین الشریفین قد رجع۔ تمنّی اور ترجّی میں فرق یہ ہے کہ ترجّی امور ممکنہ میں ہوتی ہے اور تمنّی عام ہے امور ممکنہ میں بھی ہوتی ہے جیسا کہ مذکور ہوا اور امور ممتنعۃ میں بھی جیسے ہمارا قول لیت الشباب یعود اور یہ کہنا درست نہیں لعل الشباب یعود۔ اور استفھام (ذہن میں شئی کی صورت کے حصول کی طلب ہے)۔ شئی کی صورت کے حصول فی الذہن کی طلب ہے۔ اگر یہ صورت وقوع النسبۃ بین الشیئین او لاوقوعہا ہے تو اس کا حصول تصدیق ہے ورنہ وہ تصور ہے اور ندا، وہ ہے جو طلبِ اقبال (یعنی توجہ) کے لئے موضوع ہو۔

قولہ المرکب الناقص۔ مرکب ناقص وہ مرکب ہے جس میں اسناد نہ ہو اور یہ دو قسم ہے۔ تقییدی[1]۔ غیر تقییدی[2]۔ مرکب ناقص تقییدی وہ مرکب ہے جس میں دونوں جزو تام الدلالۃ ہوں اور دوسرا جزو پہلے جزو کی قید ہو برابر ہے کہ ثانی جزو اوّل

جزو کا مضاف الیہ ہو جیسے غلام زید (اس کو مرکب اضافی کہتے ہیں) یا ثانی جزو اوّل جزو کی صفت ہو جیسے الرجل العالم (اس کو مرکب توصیفی کہتے ہیں) یا ان دونوں صورتوں کے علاوہ کوئی اور صورت ہو جیسے فعل و مفعول یا فعل و ظرف یا موصول وصلۃ وغیرہا سے ترکیب ہو چونکہ ان تمام مذکورہ صورتوں میں دونوں اجزاء تام الدلالت ہیں اور ثانی جزو، اول جزو کی قید بن گیا ہے (جس کی وجہ سے ان میں اسناد نہ ہو سکا) للہذا یہ مرکب ناقص تقییدی کی صور ہوں گی۔ اور مرکب ناقص غیر تقییدی وہ مرکب ہے جس میں ایک جزو تام الدلالۃ نہ ہو اور دوسرا جزو اوّل جزو کی قید نہ ہو خواہ وہ ترکیب اداۃ و اسم سے ہو یا اداۃ و فعل سے ہو۔ وبھذا اظھر ما فی عبارۃ المتن من السامحۃ والمساھلۃ۔

اعف عنا یا رب الارباب
ربّ زدنی علما والحقنی بالصالحین

فصل المفهوم ای ماحصل فی الذھن قسمان احدھما جزئیٌ و الثانی کلی اما الجزئیُ فھو ما یمنع نفس تصورہٖ عن صدقہٖ علےٰ کثیرین کزید وعمرو وھذا الفرس وھذا الجدار و اما الکلی فھو ما لا یمنع نفس تصورہٖ عن وقوع الشرکۃ فیہ وعن صدقہٖ علی کثیرین کالانسان و الفرس وقد یفسر الکلی و الجزئیُ بتفسیرین اٰخرین اما الکلی فھو ما جوز العقل تکثرہٗ من حیث تصورہٖ و اما الجزئیُ فھو ما لا یکون کذلک

تقریر - مصنّف رحمۃ اللہ علیہ جب الفاظ کی بحث سے فارغ ہوئے اب معانی کی بحث شروع فرماتے ہیں اور اس فصل سے قبل شارح کی تمہید بیان فرماتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مفہوم یعنی وہ معنٰی جو ذہن میں حاصل ہو۔ دو قسم ہے۔ جزئیؒ و کلیؑ۔ جزئی وہ مفہوم ہے جس کا نفس تصور اُس مفہوم کو کثیرین پر صادق آنے سے منع کرے۔ جیسے زید و عمرو اور یہ گھوڑا اور یہ دیوار۔ اور کلی وہ مفہوم ہے جس کا نفس تصور اُس مفہوم میں وقوع شرکتہ سے اور اُس مفہوم کو کثیرین پر صادق آنے سے منع نہ کرے جیسے انسان اور گھوڑا اور کبھی کلی و جزئی کی دو تفسیریں اور بھی بیان کی جاتی ہیں (ان دو تفسیروں اور پہلی دو تفسیروں کا مآل ایک ہی ہے) کہ کلی وہ مفہوم ہے کہ عقل اُس مفہوم کے تصور کے لحاظ سے اُس مفہوم کے تکثّر کو جائز رکھے۔ اور جزئی وہ مفہوم ہے کہ عقل اس کے تصوّر کے لحاظ سے اس کے تکثر کو جائز نہ رکھے۔

ابحاث قولہٗ ای ماحصل فی الذھن - ای ما من شانہٖ ان یحصل فی الذھن سواء کان حاصلاً بالفعل اولاً - یعنی مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے قول ای "ماحصل فی الذھن" سے جو معنی متبادر ہے وہ مراد نہیں ہے بلکہ "ماحصل فی الذھن" سے مراد یہ ہے کہ مفہوم اُس چیز کو کہتے ہیں کہ جس کی شان یہ ہے کہ وہ ذہن میں حاصل ہو سکے بالفعل حاصل ہو یا نہ - پس کلیات مجہولۃ اور جزئیات۔ مفہوم میں جو کہ مقسم ہے داخل رہیں گی۔

قولہٗ احدھما جزئیٌ والثانی کلّی - اس مقام پر یہ امر قابل وضاحت ہے کہ کلیّت و جزئیت لفظ کی قسمیں ہیں یا کہ معنی کی؟ تو حقیقت حال یہ ہے کہ کلیّت اور جزئیت بالذّات معانی کی صفات میں یعنی کلیّت و جزئیت کے ساتھ متصف

بالذات معانی ہوتے ہیں اور پھر معانی کے واسطہ سے الفاظ بھی کلیّت و جزئیت کے ساتھ متصّف ہوتے ہیں کیونکہ الفاظ دال ہیں اور معانی مدلول ہیں تو تسمیۃ الدال باسم المدلول کے طریقہ پر الفاظ بھی کلی و جزئی ہوتے ہیں جس طرح افراد و ترکیب درحقیقت الفاظ کے صفات میں سے ہے اور معانی اگر مفرد و مرکب ہوتے ہیں تو بالعرض یعنی الفاظ کے واسطہ سے تسمیۃ المدلول باسم الدال کے طور پر۔

قولہٗ ما یمنع الخ سوال - مصنّف رحمۃ اللہ علیہ نے کلی و جزئی کی تعریف میں "نفس تصوّر" کی جو قید ذکر کی ہے یہ بے فائدہ معلوم ہوتی ہے کیونکہ کلی و جزئی کی تعریف میں صرف اِس قدر کہہ دینا کافی ہے کہ کلی وہ مفہوم ہے جو کثیرین پر صادق ہو۔ اور جزئی وہ مفہوم ہے جس کا صدق شخص معیّن پر ہو۔

جواب - مصنّف رحمۃ اللہ علیہ اگر کلی و جزئی کی تعریف میں "نفس تصوّر" کی قید کا اضافہ نہ کرتے اور کلّی و جزئی کی تعریف یوں بیان کرتے کہ کلی وہ مفہوم ہے جو کثیرین پر صادق ہو اور جزئی وہ مفہوم ہے جس کا صدق شخص معیّن پر ہو۔ تو کلّی کی تعریف جامع اور جزئی کی تعریف مانع نہ رہتی کیونکہ "واجب الوجود" ایک کلی ہے اور یہ صرف ایک فرد پر صادق ہے دوسرے فرد پر صادق ہی نہیں اور اسی طرح کلیّات فرضیّہ (جیسے لاشئ و لاموجود و لاممکن) بھی کلیّات ہیں حالانکہ ان کا خارج میں کوئی فرد بھی نہیں پایا جاتا بلکہ ان کا صدق کسی شئ پر ممکن بھی نہیں پس اگر کلی کی تعریف میں صرف وقوع شرکتہ کا لحاظ ہوتا اور "نفس تصوّر" کی قید کا اضافہ نہ فرماتے تو متبادر الی الفہم یہ امر ہوتا کہ کلی کے لئے واقع میں بالفعل کثیرین پر صادق ہونا ضروری ہے تو پھر کلی کے لئے یہ ضروری ہوتا کہ اس کے واقع میں افراد بالفعل ہوں تو پھر اس بناء پر "واجب الوجود" کلی ہونے کے باوجود کلی کی تعریف سے خارج ہو جاتی کیونکہ واقع میں یہ صرف ایک فرد پر منحصر ہے اور اسی طرح کلیات فرضیّہ کلی کی تعریف سے خارج ہو جاتیں کیونکہ واقع میں نہ ان کے افراد ہیں اور نہ اِن کا کسی فرد پر صدق ممکن ہے تو جب مصنّف رحمۃ اللہ علیہ نے "نفس تصوّر" کی قید کا اضافہ فرمایا تو کلی کی تعریف جامع ہو گئی کیونکہ اگرچہ یہ کلیات واقع میں کثیرین پر صادق نہیں لیکن اِن کا "نفس تصوّر" وقوع شرکتہ سے مانع نہیں ہے ورنہ "واجب الوجود" پر دلیل توحید قائم کرنے کی ضرورت پیش نہ آتی۔ پس گو دلیل خارجی کے لحاظ سے "واجب الوجود" کا مفہوم ایک فرد میں منحصر ہے لیکن اگر اس دلیل خارجی سے قطع نظر کیا جائے اور محض اس مفہوم واجب الوجود کے تصوّر پر اقتصار کیا جائے تو اِس مفہوم میں وقوع شرکتہ کی پوری گنجائش ہے۔ خلاصۂ کلام یہ ہے کہ کسی کلی کی کلیّت کا مدار اس پر نہیں کہ خارج میں بالفعل کثیرین پر صادق ہو بلکہ محض اس کے تصوّر کا اعتبار ہوگا قطع نظر دلیل خارجی اور قرائن خارجیّہ کے لہٰذا اس بناء پر کلی کی تعریف

جامع اور جزئی کی تعریف مانع رہے گی۔

قولہٗ وھذا الفرس۔ سوال۔ مثال ممثل لہٗ کی توضیح کے لئے ہوتی ہے اور توضیح کے لئے ایک مثال کافی تھی تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے جزئی کی متعدد مثالیں کیوں پیش کی ہیں۔

جواب۔ جزئی کی متعدد مثالیں پیش فرما کر اس امر کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ ھٰذیّتہ اور تعیین، جزئی حقیقی میں معتبر ہے برابر ہے کہ یہ تعیین بلا واسطہ ہو جیسے زید و عمرو میں ہے کیونکہ یہ زید و عمرو کی وضع میں معتبر ہے اور یا یہ تعیین بالواسطہ ہو جیسا کہ ھذا الفرس میں ہے کیونکہ اس میں تعیین اسم اشارہ کے واسطہ سے حاصل ہے۔

قولہٗ امّا الکلی فھو ماجوّز العقل الخ سوال۔ مصنّف رحمۃ اللہ علیہ نے کلی و جزئی کی دو دو تفسیریں بیان فرمائی ہیں لیکن پہلی دو تفسیروں کے بیان کے وقت جزئی کو مقدم کیا اور دوسری دو تفسیروں میں کلی کو مقدم اور جزئی کی تفسیر کو مؤخر رکھا اس کی کیا وجہ ہے؟ جواب۔ کلی و جزئی کی پہلی دو تفسیروں میں جزئی کی تفسیر وجودی ہے۔ اور کلی کی عدمی اور دوسری دو تفسیروں میں کلی کی تفسیر وجودی اور جزئی کی عدمی۔ اور وجودی کے اہتمام کے پیش نظر پہلی دو تفسیروں میں جزئی کی تفسیر کو مقدم اور دوسری دو تفسیروں میں کلی کی تفسیر کو مقدم اور جزئی کی تفسیر کو مؤخر کیا ہے۔

قولہٗ فھو ماجوّز العقل۔ ایک ہے "تقدیر محض" اور ایک ہے "تجویز عقلی" تقدیر محض یہ ہے کہ کسی امر کو فرض کر لیا جائے خواہ عقل اس کو جائز رکھے یا نہ۔ اور "تجویز عقلی" یہ ہے کہ عقل کسی امر کو فرض کر کے اسکو جائز بھی قرار دے۔ اس مقام پر (یعنی کلی اور جزئی کی تفسیر میں) "تجویز عقلی" مراد ہے۔ تقدیر محض مراد نہیں ہے ورنہ زیدؔ جزئی ہونے کے باوجود جزئی کی تعریف سے خارج ہو جائیگا اس لئے کہ اگر تقدیر محض مراد لیں تو زید کے "صدق علی کثیرین کو عقل فرض کر سکتی ہے۔ ہاں جب ہم تجویز عقلی مراد لیں تو اب عقل زیدؔ کے صدق علی کثیرین کو جائز قرار نہیں دے سکتی للھذا زیدؔ جزئی کی تعریف میں داخل رہا۔

فائدہ: کلی و جزئی کی وجہ تسمیہ: حضرت استاذ الاساتذہ علامۃ الہند فخر المتاخرین مولانا معین الدین اجمیری قدس سرہ فرماتے ہیں کلی چونکہ اکثر اوقات جزئی کا جز واقع ہوتی ہے جیسے انسان زید کا جزء اور حیوان انسان کا جزء۔ تو اس حساب سے جزئی کل ہوئی اور کلی جزء ہوئی۔ منسوب الی الکل کا نام کلی ہوا اور منسوب الی الجزء کا نام جزئی ہوا۔ کیونکہ کسی شئی کی کلیّت بلحاظ جزئی کے ہوتی ہے اور جزئیت کلی کے اعتبار سے کہ یہ دونوں امر اضافی ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ کلی و جزئی میں جو پایا ہے وہ یا نسبت ہے۔ انتھی۔

فصل الکلی اقسام احدھا ما یمتنع وجود افرادہ فی الخارج کاللاشئ واللاممکن واللاموجود وثانیھا ما یمکن افرادہ ولم توجد کالعنقاء وجبلٌ من الیاقوت وثالثھا ما امکنت افرادہ ولم توجد من افرادہ الا فرد واحد کالشمس والواجب تعالٰی ورابعھا ما وجدت لہ افراد کثیرۃ اما متناھیۃ کالکواکب السیارۃ فانھا سبع الشمس والقمر والمریخ والزھرۃ والزحل وعطارد والمشتری او غیر متناھیۃ کافراد الانسان والفرس والغنم والبقر وقد اورد علٰی تعریف الکلی والجزئی سوال تقریرہ ان الصورۃ الحاصلۃ من البیضۃ المعینۃ والشبح المرئی من بعید ومحسوس الطفل فی مبدأ الولادۃ کلھا جزئیات مع انہ یصدق علیھا تعریف الکلی لان فی ھذہ الصور فرض صدقھا علٰی کثیرین غیر ممتنع والجواب ان المراد بصدق المفھوم فی تعریف الکلی ھو الصدق علٰی وجہ الاجتماع وھذہ الصور اعنی صورۃ البیضۃ المعینۃ وغیرھا انما یصدق علی کثیرین بدلًا لا معًا فان الوحدۃ ماخوذۃ فی ھذہ الصورۃ ضرورۃ انھا ماخوذۃ من مادۃ معینۃ جزئیۃ ولولا فیھا اعتبار التوحد لکانت کلیۃ من غیر لزوم اشکالٍ ھذا۔

تقریر۔ مصنّف رحمۃ اللہ علیہ جب کلی اور جزئی کی تعریف سے فارغ ہوئے اب کلی کی تقسیم فرماتے ہیں۔ کلی اپنے افراد کے وجود و عدم کے اعتبار سے چھ قسم ہے۔ کلی کے افراد کا خارج میں پایا جانا ممتنع ہوگا یا ممکن (یہاں امکان سے مراد امکان عام مقیّد بجانب الوجود ہے یعنی وہ جس کا عدم ضروری نہ ہو یا یوں کہہ لیں کہ یہاں امکان سے سلبِ امتناع مراد ہے۔ پس یہ ممکن واجب اور ممکن خاص دونوں

کو شامل ہوگا اور اس کا ممتنع کے ساتھ مقابلہ بھی صحیح ہو جائے گا) اگر کلی کے افراد کا خارج میں پایا جانا ممتنع ہو تو یہ قسم اوّل ہے۔ جیسے لاشئ ولاممکن ولاموجود اور اگر کلی کے افراد کا پایا جانا ممکن ہو تو پھر دیکھیں گے کہ وہ خارج میں پائے جاتے ہیں یا کہ نہیں اگر نہیں پائے جاتے تو یہ دوسری قسم ہے جیسے عنقاء اور یاقوت کا پہاڑ اور اگر کلی کے افراد پائے جاتے ہیں تو پھر صرف ایک فرد ہی پایا جاتا ہے یا افراد کثیرۃ اگر صرف ایک ہی فرد پایا گیا ہے تو پھر دیکھنا چاہیے کہ اس کے ساتھ دوسرے فرد کا پایا جانا ممکن ہے یا کہ ممتنع اگر ممکن ہے تو یہ تیسری قسم ہے جیسے شمس اور اگر اس ایک فرد موجود کے ساتھ دوسرے فرد کا پایا جانا ممتنع ہے تو یہ قسم چہارم ہے جیسے (مفہوم) واجب الوجود۔ اور اگر اس کلی کے افراد کثیرہ پائے جائیں وہ متناھیۃ ہوں گے یا غیر متناھیۃ اگر متناھیۃ ہوں تو یہ قسم پنجم ہے جیسے (کوکب) کواکب سبع سیارہ۔ شمس[۱]۔ قمر[۲]۔ مریخ[۳]۔ زہرہ[۴]۔ زحل[۵]۔ عطارد[۶]۔ مشتری[۷]۔ اور اگر افراد غیر متناھیۃ ہوں تو یہ چھٹی قسم ہے جیسے انسان کے افراد اور فرس و غنم و بقر کے افراد۔

اب مصنف رحمۃ اللہ علیہ اپنے قول وقد اورد الخ سے ایک سوال ذکر کر رہے ہیں جس کی تقریر یہ ہے۔ کہ جزئی کی تعریف اپنے افراد کے لئے جامع نہیں اور کلی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں اس لئے کہ وہ صورۃ جو بیضۂ معینہ سے حاصل شدہ ہے اور وہ شبح[۲] جو دور سے دیکھا گیا ہے اور ابتداء ولادت میں بچے کے لئے اپنی والدہ کی جو صورت[۳] حاصل ہوتی ہے۔ یہ تمام جزئیات ہیں باوجود اس کے ان پر کلی کی تعریف صادق آتی ہے وہ اس طرح کہ جو صورت خیالیہ۔ بیضۂ معینہ سے حاصل شدہ ہے (قطع نظر تشخص حسّی کے) وہ بیضات متشابہۃ (جو حس میں ایک دوسرے سے ممتاز نہیں ہیں) میں سے ہر ایک پر صادق آتی ہے بایں طور کہ اس پہلے بیضہ کو اٹھا کر اس کی جگہ دوسرا بیضہ رکھ دیا جائے پھر اس کو اٹھا کر اس کی جگہ پر تیسرا بیضہ رکھ دیا جائے پھر اس کو اٹھا کر اس کی جگہ پر چوتھا بیضہ رکھ دیا جائے بشرطیکہ دیکھنے والے کو اس تبدیلی کا علم نہ ہو تو وہ صورۃ خیالیہ جزئیۃ ان کثیرین پر صادق ہے۔ اس طرح وہ شبح جو دور سے دیکھا گیا ہے جزئی ہونے کے باوجود یہ کثیرین یعنی زید۔ عمرو۔ بکر۔ خالد پر منطبق ہوتی ہے اور اسی طرح ابتداء ولادت میں نوزائیدہ بچے کو جو اپنی والدہ کی صورت حاصل ہوتی ہے وہ جزئی ہونے کے باوجود کثیرین پر صادق ہے جو عورت بھی اس کو گود میں لے گی وہ بچہ اس کو اپنی والدہ تصور کرے گا للہٰذا ان تمام صورتوں میں جزئی کی تعریف اپنے افراد کے لئے جامع نہ ہوئی اور کلی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہ ہوئی۔

الجواب۔ اب مصنف رحمۃ اللہ علیہ اپنے قول والجواب الخ سے اس سوال کا جواب ذکر کر رہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ کلی کی تعریف میں "صدقِ مفہوم علی کثیرین" سے مراد صدقِ مفہوم علی کثیرین علی وجہ الاجتماع ہے اور ان صُوَرِ مذکورہ میں صدقِ مفہوم علی کثیرین علی وجہ الاجتماع نہیں بلکہ صدقِ مفہوم علی کثیرین علی سبیل البدلیۃ ہے۔ کیونکہ ان صورتوں میں وحدۃ ماخوذ ہے کیونکہ یہ تمام صورتیں معینہ

مادوں سے لی گئیں ہیں۔ خلاصۂ جواب یہ ہے کہ ان صورتوں میں وحدۃ ماخوذ ہوگی یا نہیں اگر وحدۃ ماخوذ ہو جیسا کہ ظاہر ہے (کیونکہ یہ تمام صورتیں معینہ مادوں سے لی گئیں ہیں) تو اب بلاشبہ یہ صُوَر جزئیات ہیں کیونکہ یہاں صدقِ مفہوم علی وجہ الاجتماع نہیں ہے جو کہ کلی کی تعریف میں معتبر ہے۔ اور اگر وحدۃ ماخوذ نہ ہو تو بلاشبہ یہ صُوَر کلیات ہیں۔ فخذ ھذا۔

ابحاث قولہ **کاللاشئ** الخ ان کلیات فرضیۃ سے مراد یہ ہے کہ ان کا وجود نہ خارج میں ہے اور نہ ذہن میں کیونکہ اگر ذہن یا خارج میں کسی کو فرض کر لیا جائے تو اس پر لاشئ اور لاممکن اور لاموجود صادق نہیں ہو سکتا ورنہ اجتماع نقیضین لازم آئے گا۔

قولہ **کالعنقاء**۔ عنقاء وہ پرندہ ہے جس کی گردن لمبی ہوتی ہے اور اس کے چار پاؤں ہوتے ہیں جس کا ایک پَر مشرق تک اور دوسرا مغرب تک ہے۔ خارج میں اس کا وجود ممکن ہے لیکن عند الفلاسفہ خارج میں موجود نہیں ہے۔

فصل - فی النسبة بین الکلیین اعلم ان النسبة بین الکلیین تتصور علی انحاء اربعة لانك اذا اخذت کلیین فاما ان یصدق کل منهما علی ما یصدق علیه الاٰخر فهما متساویان کالانسان والناطق لان کل انسان ناطق وکل ناطق انسان او یصدق احدهما علی کل ما یصدق علیه الاٰخر ولا یصدق الاٰخر علی جمیع افراد احدهما فبینهما عمومٌ وخصوصٌ مطلقا... کالحیوان والانسان فیصدق الحیوان علی کل ما یصدق علیه الانسان ولا یصدق الانسان علی کل ما یصدق علیه الحیوان بل علی بعضه او لا یصدق شئ منهما علی شئ مما یصدق علیه الاٰخر فهما متبائنان کالانسان والفرس او یصدق کل واحد منهما علی بعض ما یصدق علیه الاٰخر فبینهما عمومٌ وخصوصٌ من وجهٍ کالابیض والحیوان ففی البط یصدق کل منهما وفی الفیل یصدق الحیوان فقط وفی الثلج والعاج یصدق الابیض فقط فهذه اربع نسب التساوی والتبائن والعموم والخصوص مطلقا والعموم والخصوص من وجهٍ فاحفظ ذلك

تقریر - مصنّف رحمۃ اللہ علیہ جب کلی وجزئی کی تعریف اور کلی کی تقسیم بحسب الافراد کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب دو کلّیوں کے درمیان نسبت کا بیان شروع فرماتے ہیں کہ ہر دو کلّیوں کے درمیان چار نسبتوں میں سے ایک نسبت کا پایا جانا ضروری ہے --- وجہ حصر یہ ہے کہ یا تو دو کلیوں میں سے ہر ایک کلی دوسری کلی کے تمام افراد پر صادق آئے گی جیسے انسان اور ناطق کہ ان میں سے ہر ایک دوسری کلی کے تمام افراد پر صادق ہے (جیسے کل انسان ناطق وکل ناطق انسان) تو یہ کلیاں متساویان ہیں

اور ان میں نسبت تساوی کی ہے یا ان دو کلیّوں میں سے ایک تو دوسری کلی کے تمام افراد پر صادق آئے گی اور دوسری کلی اس پہلی کلی کے تمام افراد پر صادق نہ آئے گی بلکہ صرف اس کے بعض افراد پر صادق آئے گی جیسے حیوان اور انسان اب حیوان تو انسان کے تمام افراد پر صادق ہے لیکن انسان حیوان کے تمام افراد پر صادق نہیں ہے بلکہ اس کے بعض افراد پر صادق ہے تو یہ دو کلیاں اعم واخص مطلقاً ہیں اور ان کے درمیان نسبت عموم وخصوص مطلق کی ہے یا ان دو کلیوں میں سے کوئی بھی دوسری کلی کے کسی فرد پر بھی صادق نہ آئے گی جیسے انسان اور فرس اب نہ انسان فرس کے کسی فرد پر صادق ہے اور نہ فرس انسان کے کسی فرد پر صادق ہے تو یہ دو کلیاں متبائنان ہیں اور ان کے درمیان نسبت تبائن کی ہوئی یا ان دو کلیّوں میں سے ہر ایک کلی دوسری کلی کے بعض افراد پر صادق آئے گی جیسے ابیض اور حیوان اب ابیض حیوان کے بعض افراد پر صادق آتا ہے اور حیوان ابیض کے بعض افراد پر صادق آتا ہے - بطخ میں ابیض اور حیوان دونوں صادق ہیں اور فیل میں صرف حیوان صادق ہے اور برف اور ہاتھی کے دانت میں صرف ابیض صادق ہے تو یہ دونوں کلیاں اعم واخص من وجہ ہیں اور ان میں نسبت عموم وخصوص من وجہ کی ہے - پس وہ نسبتیں جو آپس میں جمع نہیں ہوسکتیں وہ چار ہیں - تساوی[1] - عموم خصوص مطلقا[2] - تبائن[3] - عموم خصوص من وجہ[4] پس اس کو اچھی طرح حفظ کرلو -

ابحاث قولہ النسبۃ بین الکلیین - اس مقام پر شمس العلماء حضرت علاّمہ مولانا عبدالحق الخیر آبادی قدس سرّہ نے شرح مرقات میں ایک اشکال ذکر کیا ہے اور پھر اس کے دو جواب ارشاد فرماتے ہیں - اشکال یہ ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے کلیان میں چار نسبتوں کا اعتبار کیا ہے اور فرمایا ہے "النسبۃ بین الکلیین" الخ اور جزئیین اور جزئی وکلی کے درمیان نسبت کا ذکر کیوں نہیں کیا؟ **جواب اوّل** - فن منطق میں کلی کی بحث مقصود ہے اگر کہیں جزئی کی بحث ہوتی ہے تو وہ بالتبع (کیونکہ جزئی نہ کاسب ہوتی ہے اور نہ مکتسب) **جواب ثانی** - دو جزئی ہوں یا جزئی وکلی ان دونوں صورتوں میں یہ چاروں نسبتیں متصوّر نہیں ہو سکتیں کیونکہ دو جزئیوں میں صرف دو نسبتیں متصوّر ہوسکتی ہیں - تبائن[1] جیسے "زید وبکر" کہ ان میں تبائن کی نسبت ہے اور تساوی[2] جیسے "سعید وکرز" کہ ان میں تساوی کی نسبت ہے (اس لئے کہ ان دونوں سے مراد واحد ہے) اور اگر جزئی وکلی ہوں تو ان میں بھی صرف دو نسبتیں متصوّر ہوسکتی ہیں - تبائن[1] اور عموم وخصوص مطلق[2] - اگر یہ جزئی اسی کلی کا فرد ہے تو ان میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہوگی جیسے "زید وانسان" میں اور اگر یہ جزئی اس کلی کا فرد نہ ہو تو پھر ان میں تبائن کی نسبت ہوگی جیسے زید وفرس میں -

قولہ فاما ان یصدق کل منهما الخ - جن دو کلیّوں کے درمیان تساوی کی نسبت ہو اُن سے دو قضیے موجبہ کلیے منعقد ہوسکتے ہیں جیسے انسان اور ناطق میں تساوی کی نسبت ہے تو ان سے یہ دو قضیہ موجبہ کلیہ منعقد ہوں گے کل انسانٍ ناطقٌ کل ناطقٍ انسانٌ - اور جن دو کلیّوں کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہو تو اُن سے ایک قضیہ موجبہ کلیہ اور دوسرا قضیہ سالبہ جزئیہ منعقد ہوسکتا ہے جیسے حیوان اور انسان میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے ان سے یہ دو قضیہ منعقد ہوں - کل انسانٍ حیوانٌ - و بعض الحیوان لیس بانسان موجبہ کلیہ کا موضوع اخص اور محمول اعم اور سالبہ جزئیہ کا موضوع اعم اور محمول اخص اور جن دو کلیّوں کے درمیان تبائن کی نسبت ہو اُن سے دو قضیہ سالبہ کلیہ منعقد ہوتے ہیں جیسے انسان و فرس کہ ان میں تبائن کی نسبت ہے اور ان سے یہ دو قضیہ سالبہ کلیہ منعقد ہوں گے - لاشیٔ من الانسان بفرس اور لاشیٔ من الفرس بانسان اور جن دو کلیّوں کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہو اُن سے تین قضیے منعقد ہوسکتے ہیں ایک موجبہ جزئیہ اور دو سالبے جزئیے - جیسے ابیض اور حیوان میں نسبت عموم خصوص من وجہ ہے لہٰذا ان سے یہ تین قضیے منعقد ہوں گے ع۱ بعض الحیوان ابیض ع۲ بعض الحیوان لیس بابیض ع۳ بعض الابیض لیس بحیوان - خلاصۂ کلام یہ ہوا کہ تساوی میں صرف مادہ اجتماع ہوتا ہے اور عموم خصوص مطلق میں ایک مادہ اجتماع اور ایک مادہ افتراق اور تبائن میں صرف مادہ افتراق ہوتا ہے اور عموم خصوص من وجہ میں تین مادے ہوتے ہیں ایک مادہ اجتماع اور دو مادے افتراق ۱۲

فائدہ - جن دو کلیّوں کے درمیان تساوی کی نسبت ہو اُن کے نقیضوں کے درمیان بھی تساوی کی نسبت ہوتی ہے جیسے لاانسان و لاناطق - اور جن دو کلیّوں کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہو اُن کے نقیضوں کے درمیان بھی عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوتی ہے مگر عینیں کے برعکس یعنی اعم کا نقیض اخص اور اخص کا نقیض اعم ہوتا ہے جیسے لاانسان و لاحیوان اور جن دو کلیّوں کے درمیان تبائن کی نسبت ہو اُن کے نقیضوں کے درمیان تبائن جزئی کی نسبت ہوتی ہے اسی طرح جن دو کلیّوں کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہو اُن کے نقیضوں کے درمیان بھی تبائن جزئی کی نسبت ہوتی ہے جیسے لاحیوان و لاابیض ۱۲ -

فصل وقد یقال للجزئی معنی اٰخر وھو ما کان اخص تحت الاعم فالانسان علی ھذا التعریف جزئی لدخولہ تحت الحیوان وکذا الحیوان لدخولہ تحت الجسم النامی وکذا الجسم النامی لدخولہ تحت الجسم المطلق وکذا الجسم المطلق لدخولہ تحت الجوھر والنسبۃ بین الجزئی الحقیقی وبین ھذا الجزئی المسمی بالجزئی الاضافی عموم وخصوص مطلقا لاجتماعھما فی زید مثلا وصدق الاضافی بدون الحقیقی فی الانسان فانہ جزئی اضافی ولیس بجزئی حقیقی لان صدقہ علی کثیرین غیر ممتنع -

تقریر - جب لفظ جزئی کے اطلاق کے وقت متبادر جزئی حقیقی ہوتا ہے حالانکہ لفظ جزئی کا ایک اور بھی معنی ہے یعنی "جزئی اضافی" تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے اِس فصل میں اُس دوسرے معنی کو بیان کیا ہے - فرماتے ہیں کہ کبھی جزئی کے ایک اور بھی معنی بیان کئے جاتے ہیں - کہ جزئی (اضافی) وہ مفہوم ہے جو دوسرے مفہوم سے اخص اور اُس کے نیچے داخل ہو تو پہلا مفہوم - دوسرے مفہوم کا جزئی اضافی ہوگا پس انسان اِس تعریف کی بنا پر جزئی (اضافی) ہے اس لئے کہ انسان حیوان سے اخص اور اُس کے تحت داخل ہے اسی طرح حیوان جزئی (اضافی) ہے کہ یہ جسم نامی سے اخص اور اُس کے تحت داخل ہے اور اسی طرح جسم نامی جزئی (اضافی) ہے کہ یہ جسم مطلق سے اخص اور اُس کے تحت داخل ہے اور اسی طرح جسم مطلق جزئی (اضافی) ہے کہ یہ جوہر سے اخص اور اُس کے تحت داخل ہے - تو انسان یہ حیوان کا جزئی اضافی ہوا اور حیوان جسم نامی کا اور جسم نامی جسم مطلق کا اور جسم مطلق جوہر کا جزئی اضافی ہوا - اور اب مصنف رحمۃ اللہ علیہ اپنے قول والنسبۃ بین الجزئی الحقیقی الخ سے جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کے درمیان نسبت بیان فرماتے ہیں کہ جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے جزئی حقیقی اخص اور جزئی اضافی اعم ہے یعنی ایک مادہ اجتماعی اور ایک مادہ افتراقی ہوگا زید میں دونوں کا اجتماع ہے زید جزئی حقیقی بھی ہے اور جزئی اضافی بھی اور انسان میں جزئی اضافی تو ہے لیکن جزئی حقیقی صادق نہیں ہے کیونکہ انسان کے صدق علی الکثیرین کو عقل جائز قرار دیتی ہے جبکہ جزئی حقیقی میں مفہوم کا صدق علی الکثیرین ممتنع

ہوتا ہے۔

ابحاث قولہ عموم وخصوص مطلقاً۔ شمس العلماء حضرت علاّمہ مولانا عبدالحق خیرآبادی قدس سرہٗ فرماتے ہیں کہ جزئی حقیقی اور جزئی اضافی میں عموم خصوص مطلق کی یہ نسبت اُس صورت پر ہے کہ یہ جزئی اضافی جس عام کے نیچے داخل ہے اُس عام سے مراد اُس جزئی کا ذاتی ہو ورنہ ان میں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہوگی ایک مادہ اجتماعی اور دو مادے افتراقی ہوں گے۔ مادہ اجتماعی زید ہے کہ یہ جزئی حقیقی بھی ہے اور جزئی اضافی بھی ہے اور ایک مادہ افتراقی انسان ہے کہ یہ جزئی اضافی تو ہے لیکن جزئی حقیقی نہیں ہے اور دوسرا مادہ افتراقی واجب تعالیٰ ہے کہ اس میں صرف جزئی حقیقی صادق ہے عند الفلاسفہ۔ کیونکہ یہ بسیط ہونے کی وجہ سے کلی ذاتی کے تحت داخل نہیں ہے۔

اعف عنا یا رب الارباب

رَبِّ زِدْنِی علما والحقنی بالصالحین

فصل۔ الکلیات خمس الاول الجنس وھو کلیٌّ مقول علی کثیرین مختلفین بالحقائق فی جواب ما ھو کالحیوان فانہ مقول علی الانسان والفرس والغنم اذا سئل عنھا بما ھی ویقال الانسان والفرس ما ھما فالجواب حیوان۔

تقریر۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب جزئی وکلی کی تعریف اور کلی کے اقسام باعتبارِ صدق اور کلی کے اقسام باعتبارِ تحقیق افراد کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب کلی کی تقسیم باعتبار اِس کے کہ یہ اپنے افراد کی حقیقت کا عین ہے یا جزو یا اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہے کا بیان فرماتے ہیں؛ کہ کلی اپنے افراد کی حقیقت کے عین اور جزوِ حقیقت اور اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہونے کے اعتبار سے پانچ قسم ہے۔ نوع۱۔ جنس۲۔ فصل۳ (ان تین کو ذاتیات کہتے ہیں) خاصہ۴۔ عرض عام۵ (ان دو کو عرضیات کہتے ہیں) وجہ حصر یہ ہے کہ کلی اپنے افراد کی حقیقت کا عین ہوگی یا اس کا جزو یا اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہوگی۔ اگر کلی اپنے افراد کی حقیقت کا عین ہے تو وہ نوع ہے جیسے انسان (یہ اپنے افراد زید وبکر وخالد وعمرو وغیرھم کی حقیقت اعنی حیوان ناطق کا عین ہے) اور اگر یہ اپنے افراد کی حقیقت کا جزو ہے تو اس حقیقت اور دوسری ماہیت میں تمام مشترک ہے یا نہیں اگر اس حقیقت اور دوسری ماہیت میں تمام مشترک ہے تو وہ جنس ہے جیسے ”حیوان“ انسان کی نسبت سے اور تمام مشترک اُس جزو کو کہتے ہیں جس کے سواء کوئی جزو مشترک نہ نکل سکے بلکہ اِس کے علاوہ جو جزو مشترک نکالا جائے اُسی میں داخل ہو تو حیوان حقیقتِ انسان یعنی حیوان ناطق کا جزو ہے اور اس حقیقت اور دوسری ماہیت مثلاً فرس میں تمام مشترک ہے کیونکہ حیوان کے علاوہ کوئی ایسا جزو نہیں ہے جو ان میں مشترک ہو۔ جوہر یا جسم مطلق یا جسم نامی یا حساس یا متحرک بالارادۃ جو جزو ان میں مشترک ہے وہ حیوان ہی میں داخل ہے اور حیوان ہی کا جزو ہے پس ”حیوان“ انسان کی جنس ہوا۔ اور اگر یہ اس حقیقت اور دوسری ماہیت میں تمام مشترک نہیں (خواہ مشترک ہی نہ ہو یا مشترک تو ہے لیکن تمام مشترک نہیں بلکہ تمام مشترک کا جزو ہے) تو وہ فصل۳ ہے جیسے ”ناطق“ انسان کی نسبت سے اس لئے کہ ناطق انسان کی حقیقت کا جزو ہے اور اس حقیقت اور دوسری ماہیت یعنی فرس میں تمام مشترک نہیں ہے بلکہ حقیقتِ انسان کے ساتھ خاص ہے پس ناطق یہ انسان کی فصل ہے اسی طرح حساس بھی انسان کی فصل ہے کیونکہ حساس حقیقتِ انسان کا جزو ہے اِس حقیقت اور دوسری ماہیت یعنی فرس میں تمام مشترک نہیں ہے بلکہ تمام مشترک یعنی حیوان کا جزو ہے پس حساس بھی انسان

کی فصل ہوا۔ اگر کلی اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو تو اگر ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ مخصوص ہے تو وہ خاصہ ہے جیسے "ضاحک"، انسان کی نسبت سے کیونکہ ضاحک انسان کی حقیقت سے خارج ہے اور اس کے افراد کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ ضاحک انسان ہی ہوتا ہے غیر انسان ضاحک نہیں ہوتا ہے پس ضاحک انسان کا خاصہ ہوا اور اگر یہ ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ مخصوص نہیں ہے تو یہ عرض عام ہے جیسے ماشی انسان کی نسبت سے کیونکہ ماشی انسان کی حقیقت سے خارج ہے اور انسان کے افراد کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ اور حقیقتوں کے افراد میں بھی پایا جاتا ہے جیسے غنم۔ بقر وغیرہ پس "ماشی" انسان کا عرض عام ہوا۔ اب کلیات خمس کا تفصیلی بیان شروع ہوتا ہے۔

"متن"، **الاوّل الجنس:** جنس وہ کلی ہے جو افراد کثیرۃ مختلفۃ الحقائق پر ماھُوَ کے جواب میں محمول ہو جیسے حیوان۔ پس جب انسان و فرس اور غنم سے ماھی کے ساتھ سوال کیا جائے تو جواب میں وہی حیوان واقع ہوتا ہے مثلاً کہا جائے الانسان والفرس ماہما۔ پس جواب میں حیوان واقع ہوگا (اعنی وہ امور جن کی حقیقتیں مختلف ہیں جب ان سے بذریعہ ماھُوَ سوال کیا جائے کہ یہ کیا ہیں تو جو کلی اس کے جواب میں واقع ہو اُس کو جنس کہتے ہیں۔ یا یوں کہہ لیں کہ جنس وہ کلی ذاتی ہے جو اپنے افراد کی حقیقت کا جزو ہو اور تمام مشترک ہو جیسے حیوان)

ابحاث۔ قولہٗ **ماھو۔** اس مقام پر ایک ضابطہ، ذہن نشین رکھیں۔ واضع نے مَاھُوَ کو تمام ماہیت سے سوال کے لئے وضع کیا ہے مَاھُوَ کے ساتھ سوال میں امر واحد مذکور ہوگا یا امور متعددہ اگر امر واحد ہے تو اس کی دو صورتیں ہوں گی وہ امر[1] جزئی حقیقی ہے یا کلی[2] اگر جزئی حقیقی ہے تو اب ماھو کے ساتھ سوال اس کی ماہیۃ مختصہ سے ہوگا تو جواب میں نوع واقع ہو گی جیسے زید مَاھُوَ کا جواب انسان ہوگا اور اگر امر کلی ہے تو اب سوال اس کی حقیقت تفصیلیۃ سے ہوگا تو جواب حد تام ہوگا جیسے الانسان ماھو کا جواب حیوان ناطق ہوگا اور اگر سوال میں امور متعددہ ہیں تو اسکی پھر دو صورتیں ہونگی وہ امور[1] متفقۃ الحقائق ہونگے یا مختلفۃ[2] الحقائق ہونگے اگر متفقۃ الحقائق ہیں تو اس وقت بھی جواب میں نوع واقع ہوگی جیسے زید و بکر و عمر وماھم کا جواب انسان ہوگا اور اگر وہ امور متعددہ مختلفۃ الحقائق ہیں تو اس صورت میں سوال تمام ماہیّت مشترکہ سے ہوگا اور وہ ذاتی جو حقائق مختلفہ میں تمام مشترک ہے وہ جنس ہے تو پھر جواب میں جنس واقع ہوگی جیسے الانسان والفرس ماھما کا جواب حیوان ہوگا۔ حاشیہ مرضاۃ علی المرقات بحوالہ الکافی ۱۲ قولہ کلی مقول الخ ماتن کا قول کلّی یہ جنس ہے۔ تمام کلیّات کو شامل ہے اور مختلفین بالحقائق" سے نوع و خاصہ و فصل قریب خارج ہو گئے اور فی جواب ماھو سے فصل بعید و عرض عام و خاصۃ الجنس خارج ہو گئے۔ ۱۲

فصل- الثاني النوع وهو كلي مقول على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ماهو وللنوع معنى آخر ويقال له النوع الاضافي وهو ماهية يقال عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو وبين النوع الحقيقي والنوع الاضافي عموم و خصوص من وجه لتصادقهما على الانسان وصدق الحقيقي بدون الاضافي في النقطة وصدق الاضافي بدون الحقيقي في الحيوان-

تقریر۔ کلی کی پانچ اقسام میں سے دوسری قسم نوع ہے۔ نوع وہ کلی ہے جو افراد متفقۃ الحقائق پر ماھو کے جواب میں محمول ہو۔ جیسے انسان جب زید و بکر و عمرو و ناصر وغیرھم (جو حقیقت کے اعتبار سے متفق ہیں) سے یوں سوال کیا جائے زید و بکر و عمرو و ناصر ماھم تو جواب میں انسان" واقع ہوتا ہے کیونکہ انسان اِن کی حقیقت کا عین ہے۔ اور اس نوع کو نوع حقیقی کہتے ہیں۔ مصنّف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ نوع کا ایک اور معنی ہے جس کو نوع اضافی کہتے ہیں۔ نوع اضافی اس کلی ذاتی کو کہتے ہیں کہ اُس پر اور اُس کے غیر پر ماھو کے جواب میں جنس محمول ہو نوع اضافی وہ ماہیّت ہے کہ اُس پر اور اُس کے غیر پر جنس محمول ہو ماھو کے جواب میں جیسے انسان۔ جب انسان اور فرس کو ملا کر یوں سوال کیا جائے الانسان والفرس ماھما تو جواب میں حیوان واقع ہوتا ہے جو کہ جنس ہے لہٰذا انسان یہ حیوان کی نوع اضافی ہے اسی طرح انسان کے ساتھ شجر کو ملا کر سوال کیا جائے تو جسم نامی جواب میں واقع ہوگا اور اگر انسان کے ساتھ حجر کو ملا کر ماھما سے سوال کیا جائے تو جواب میں جسم واقع ہوتا ہے اور اسی طرح انسان کے ساتھ عقل کو ملا کر ماھما سے سوال کیا جائے تو جواب میں جوہر واقع ہوگا پس انسان۔ جسم نامی اور جسم اور جوہر میں سے ہر ایک کی بھی نوع اضافی ہوگا۔ اور حیوان یہ جسم نامی۔ اور جسم اور جوہر میں سے ہر ایک کی نوع اضافی ہے اور جسم نامی۔ یہ جسم اور جوہر میں سے ہر ایک کی نوع اضافی ہے اور جسم، یہ جوہر کی نوع اضافی ہے (متأمل کو اس تقریر سے یہ امر معلوم ہو رہا ہے کہ مصنّف رحمۃ اللہ علیہ کے قول وھو ماھیۃ الخ میں لفظ ماہیّت سے کلی ذاتی مراد ہے لہٰذا زید (جو کہ شخص ہے) اور رومی (جو کہ صنف ہے یعنی کلی مقیّد بقید عرضی ہے) نوع اضافی نہیں ہوں گے اگرچہ جب "زید والفرس ماھما"، سے سوال کیا جائے تو جواب میں حیوان واقع ہوتا ہے اسی طرح جب رومی اور فرس کو ملا

کریوں کہا جائے "الرومی والفرس ماھما" تو جواب میں حیوان واقع ہوتا ہے) اب مصنف رحمۃ اللہ علیہ اپنے قول وبین النوع الحقیقی والنوع الاضافی عموم وخصوص من وجہ الخ سے نوع حقیقی اور نوع اضافی کے درمیان نسبت بیان فرماتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ ان کے درمیان نسبت عموم وخصوص من وجہ کی ہے۔ مادہ اجتماعی انسان ہے کہ انسان نوع حقیقی بھی ہے اور نوع اضافی بھی اور ایک مادہ افتراق نقطہ ہے کہ یہاں صرف نوع حقیقی صادق ہے اور نوع اضافی صادق نہیں کیونکہ نوع اضافی کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ جنس کے تحت مندرج ہو اور نقطہ کے لئے کوئی جنس نہیں ہے اس لئے کہ نقطہ بسیط ہے اور دوسرا مادہ افتراق حیوان ہے کہ یہاں نوع اضافی صادق ہے نوع حقیقی نہیں۔

ابحاث قولہ ھو کلی مقول الخ نوع کی تعریف میں لفظ کلی جنس ہے تمام کلیات کو شامل ہے اور "مقول علی کثیرین متفقین بالحقائق" یہ فصل اول ہے اس سے جنس اور عرض عام خارج ہو گئے اور "فی جواب ما ھو" فصل ثانی ہے اس سے فصل اور خاصۂ خارج ہو گئے کیونکہ یہ ما ھو کے جواب میں محمول نہیں ہوتے بلکہ فصل تو "ای شیٔ ھو فی جوہرہ" کے جواب میں اور خاصۂ ای شیٔ فی عرضہ کے جواب میں واقع ہوتے ہیں۔ فائدہ۔ اس نوع کو نوع حقیقی اس لئے کہتے ہیں کہ یہ اپنے افراد کی تمام حقیقت ہوتی ہے۔ یا پھر "النوع" کے اطلاق کے وقت یہی معنی متبادر ہوتا ہے۔

قولہ مقول۔ ای محمول"۔ اور یہاں حمل سے مراد حمل صریحی ہے حمل ضمنی مراد نہیں ہے کیونکہ حمل ضمنی کے ساتھ تو جنس بھی افراد متفقۃ الحقائق پر محمول ہوتی ہے۔ اس مقام پر ایک مشہور سوال ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے جنس کو نوع پر مقدم کیوں کیا ہے؟ الجواب جنس یہ نوع کا جزو ہے اور جزو کل سے مقدم ہوتا ہے۔ اب پھر سوال ہوا کہ فصل بھی تو نوع کا جزو ہے لہٰذا اس کو بھی نوع سے مقدم کرنا چاہیئے تھا حالانکہ اس کو نوع سے مؤخر بیان کیا گیا ہے۔ الجواب "فصل" یہ نوع کے لئے مقوم اور جنس کے لئے مقسّم ہے اور یہ امر نوع پر موقوف ہے اس لئے جب تک نوع کا تحصّل اور تحقق نہ ہو اس فصل کا مقوّم اور مقسّم ہونا اور معلوم نہیں ہو سکتا اس لئے فصل کو نوع سے مؤخر بیان کیا ہے۔ "الھدیۃ الشاہجہانیۃ"

قولہ ماھیّتہ۔ "ماھیّتہ" کا اطلاق تین معانی پر ہوتا ہے ۱ ماھیّتہ اُس امر کو کہتے ہیں جو ذہن میں حاصل ہو ۲ ماھیّتہ اُس چیز کو کہتے ہیں جس کے ساتھ شیٔ شیٔ ہوتی ہے ۳ ماھیّتہ اُس کلی کو کہتے ہیں جو ما ھو کے جواب میں واقع ہو۔ اور اس جگہ یہ آخری معنی مراد ہے لہٰذا نوع اضافی کی تعریف جزئی حقیقی مثل زید مثلاً اور صنف یعنی وہ کلی جو مقیّد بقید عرضی ہو مثل الرومی پر صادق نہیں آئیگی

کیونکہ یہ دونوں مقسم سے ہی خارج ہیں اس لئے کہ اول کلی ہی نہیں ہے اور ثانی اگرچہ کلی تو ہے لیکن وہ ما ھو کے جواب میں محمول نہیں ہوتی۔

قولہ عموم وخصوص من وجہ۔ نوع حقیقی اور نوع اضافی کے درمیان نسبت مذکورہ یعنی عموم وخصوص من وجہ یہ متاخرین کے نزدیک ہے اور متقدمین کے نزدیک تو ان میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے وہ کہتے ہیں کہ نقطہ (یعنی خط کی طرف اور انتہا) یہ بسائط خارجیہ سے گو بسائط ذہنیہ سے نہیں ہے (اور جنس یہ اجزاء ذہنیہ سے ہے) ممکن ہے کہ نقطہ جنس کے تحت داخل ہو اور اس جنس کی نوع اضافی ہو جائے تو پھر صرف دو ہی مادے ہوئے ایک مادہ اجتماعی یعنی انسان اور دوسرا افتراقی یعنی حیوان کہ یہ نوع اضافی تو ہے۔ نوع حقیقی نہیں ہے تو نوع حقیقی اخص اور نوع اضافی اعم مطلق ہوئی، اور ان کے درمیان نسبت عموم وخصوص مطلق کی ہوئی۔ متاخرین کی طرف سے حضرت علامہ مولانا محمد اشرف السیالوی دامت برکاتہم العالیہ اپنے حاشیہ شرح تہذیب میں جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ نقطہ کے لئے اجزاء مقداریۃ نہیں ہیں اور نہ ھیولی وصورۃ اور اجزاء خارجیہ کی نفی اجزاء ذہنیہ (جنس وفصل) کی نفی کو مستلزم ہے کیونکہ ھیولی وصورۃ یہ جنس اور فصل کے ساتھ متحد بالذات اور متغائر بالاعتبار ہیں پس نقطہ کے ساتھ تمثیل درست اور حق ہے۔

اعف عنا یا رب الارباب
رَبِّ زِدْنِی علما والحقنی بالصالحین

فصل فی ترتیب الاجناس الجنس اما سافل وھو ما لا یکون تحتہ جنس و یکون فوقہ جنس بل انما یکون تحتہ النوع کالحیوان فانہ تحتہ الانسان وھو نوع وفوقہ الجسم النامی وھو جنس فالحیوان جنس سافل واما متوسط وھو ما یکون تحتہ جنس وفوقہ ایضاً جنس کالجسم النامی فان تحتہ الحیوان ولا فوقہ الجسم المطلق واما عالٍ وھو ما لا یکون فوقہ جنس ویسمی بجنس الاجناس ایضاً کالجوھر فانہ لیس فوقہ جنسٌ وتحتہ الجسم المطلق والجسم النامی والحیوان

تقریر- جب ترتیبِ اجناس کا بیان نوع کے بیان پر موقوف تھا تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ بیانِ نوع کے بعد اب اِس فصل میں ترتیبِ اجناس کا بیان فرماتے ہیں کہ جنس کے تین درجے ہیں۔ سافل[۱]۔ متوسط[۲]۔ عالی[۳]۔ جنس سافل وہ جنس ہوتی ہے جس کے نیچے جنس نہ ہو اور اُس کے اوپر جنس ہو۔ بلکہ اُس کے نیچے نوع ہو جیسے "حیوان" کہ اس کے نیچے جنس نہیں ہے بلکہ نوع ہے یعنی انسان اور اس کے اُوپر جنس ہے اور وہ جسم نامی ہے پس "حیوان" جنس سافل ہوئی۔ اور جنس متوسط وہ جنس ہوتی ہے کہ جس کے نیچے بھی جنس ہو اور اُس کے اوپر بھی جنس ہو جیسے "جسم نامی" کہ اس کے نیچے حیوان ہے اور اس کے اوپر جسم مطلق اسی طرح جسم مطلق بھی جنس متوسط ہے کیونکہ اس کے نیچے جسم نامی ہے اور اس کے اُوپر جوہر ہے اور جنس عالی وہ جنس ہوتی ہے کہ اُس کے اُوپر کوئی جنس نہ ہو اور یہ "جنس الاجناس" کے اسم سے بھی موسوم ہے جیسے "جوہر" کیونکہ اس کے اوپر کوئی جنس نہیں ہے اور اس کے نیچے جسم مطلق بھی ہے اور جسم نامی بھی اور حیوان بھی ہے۔

ابحاث- قولہٗ فی ترتیب الاجناس- اجناس کی ترتیب میں سافل سے عالی کی طرف یعنی خاص سے عام کی طرف ترقی ہوتی ہے پس جو جنس سب سے اُوپر ہے یعنی سب سے اعم ہے اُس کو جنس عالی اور جنس الاجناس کہتے ہیں اور وہ جنس جو سب سے نیچے ہے اس کو جنس سافل کہتے ہیں اور جو ان دونوں کے درمیان ہو یعنی بعض سے اخص اور بعض

سے اعم ہو اس کو جنس متوسط کہتے ہیں۔ اور ان کی ترتیب یہ ہے۔

جوہر — عالی
جسم مطلق متوسط
جسم نامی متوسط
حیوان سافل

اس مقام پر یہ سوال ہوتا ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس فصل میں اجناس کا ذکر فرمایا ہے تو چاہیے تھا کہ تمام اجناس کا ذکر فرماتے۔ حالانکہ ایک جنس مفرد بھی ہے۔ اس کا ذکر کیوں نہیں کیا؟ (جنس مفرد وہ جنس ہوتی ہے کہ نہ اس کے اوپر کوئی جنس ہو اور نہ اس کے نیچے) جیسے "عقل"، جبکہ جوہر کو اس کی جنس نہ مانا جائے۔

جواب اوّل- مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا مقصود یہاں سلسلۂ ترتیب کو بیان کرنا ہے اس لئے جنس مفرد کا ذکر نہیں کیا۔

جواب ثانی- مصنّف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جنس مفرد کا وجود ثابت نہیں ہے اس لئے اس جنس مفرد کا ذکر نہیں کیا ہے۔

اعف عنا یا عفوّ
وارحمنا یا رحیم
آمین

فصل الاجناس العالية عشرة وليس في العالم شئ خارجا عن هذه
الاجناس ويقال لهذه الاجناس العالية المقولات العشر ايضا احدها
الجوهر والباقي المقولات التسع للعرض والجوهر هو الموجود لا في
موضوع اي محل بل قائم بنفسه كالاجسام والعرض هو الموضوع اي محل
والمقولات العرضية هي الكم والكيف والاضافة والاين والملك والفعل
والانفعال والمتى والوضع وتجمعها هذا البيت الفارسي ـ مردے دراز نیکو دیدم
بشہر امروز ؛ باخواستہ نشستہ از کرد خویش فیروز

تقریر۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے جب جنس عالی کی تعریف بیان فرمائی کہ جنس عالی وہ جنس ہوتی ہے کہ جس کے اوپر کوئی جنس نہ ہو تو اس سے وہم ہوا کہ شاید جنس عالی ایک ہی ہے حالانکہ اجناس عالیہ تو دس ہیں تو اِس وہم کا ازالہ فرماتے ہوئے یہاں اجناس عالیہ کا بیان فرما رہے ہیں کہ اجناس عالیہ دس ہیں۔ اور عالم میں کوئی شئ ان اجناس سے خارج نہیں ہے۔ اور ان اجناس عالیہ کو مقولات عشرۃ بھی کہا جاتا ہے۔ اِن میں کا ایک مقولہ جوہر ہے اور باقی نو مقولے عرض کے ہیں۔ اب جوہر اور عرض کی تعریف فرماتے ہیں کہ جوہر وہ ممکن ہے کہ جس کا وجود خارجی کسی موضوع یعنی کسی محل میں نہ ہو بلکہ وہ قائم بنفسہٖ ہو جیسے اجسام مثل شجر و حجر کے اور عرض وہ ممکن ہے کہ جس کا وجود ذہنی اور وجود خارجی دونوں کسی موضوع میں حال ہوں جیسے سواد و بیاض۔ اور مقولات عرضیہ یہ ہیں۔ کم[1]۔ کیف[2]۔ اضافت[3]۔ این[4]۔ ملک[5]۔ فعل[6]۔ انفعال[7]۔ متی[8]۔ وضع[9]۔ ان تمام مقولات کو فارسی زبان کا یہ بیت جامع ہے۔ مردے دراز نیکو دیدم بشہر امروز ؛ باخواستہ نشستہ از کرد خویش فیروز۔ اس بیت میں "مردے" جوہر ہے اور "دراز" کم ہے "دیدم" انفعال ہے۔ اور "نیکو" کیف ہے اور "شہر" این ہے۔ اور "امروز" متی ہے اور "خواستہ" بمعنی مال و زر اضافت ہے اور "نشستہ" وضع ہے اور "کرد" فعل ہے اور "فیروز" جس کا معنی

کامیاب ہے یہ ملک ہے۔ تو اس بیت میں تمام مقولات کی مثالیں موجود ہیں۔ اس شعر کا ترجمہ یہ ہے۔ کہ میں نے ایک لمبا نیک مرد آج شہر میں دیکھا اپنی مطلوبہ چیز کے ساتھ بیٹھا ہوا اپنے کام سے کامیاب۔

ابحاث۔ قولہٗ **الاجناس العالیۃ**۔ اس مقام پر یہ سوال ہوتا ہے کہ مقولات عشر کی بحث فن منطق کے مباحث سے نہیں ہے بلکہ یہ تو "حکمت" کے مباحث سے ہے تو مصنّف رحمۃ اللہ علیہ نے ان کی بحث کیوں کی ہے؟
الجواب۔ اِس سوال کا ایک جواب تو وہی ہے جس کو ہم ربطِ تقریر میں ذکر کر چکے ہیں اور دوسرا جواب یہ ہے کہ قدما منطقیہ اس بحث کو اوائل کتب منطق میں ذکر کرتے ہیں تو مصنّف رحمۃ اللہ علیہ نے اُن کی اتباع کرتے ہوئے اِس بحث کو ذکر کیا ہے۔ اور اس سوال کا تیسرا جواب یہ ہے کہ متعلّم کو مقولاتِ عشر کے علم سے تمامی امور کا احاطہ تامّہ حاصل ہو جاتا ہے اور قواعد کی وضاحت کے لئے امثلہ کو وارد کرنے پر قدرت حاصل ہو جاتی ہے تو اس بنا پر یہاں ان مقولات عشر کی بحث ذکر کی ہے

قولہٗ **لا فی موضوع ای محل** الخ۔ محل دو قسم ہے۔ موضوع[1]۔ مادّہ[2]۔ موضوع وہ محل ہوتا ہے جو بذاتہٖ حال سے مستغنی ہو یعنی جس کا وجود حال کے وجود کے بغیر ممکن ہو جیسے جسم کیونکہ یہ بحسب ذاتہٖ اُن اعراض کی طرف محتاج نہیں ہے جو اعراض اس جسم کے ساتھ قائم ہیں لہٰذا جسم بیاض و سواد کا موضوع ہے۔ اور مادّہ وہ محل ہوتا ہے جو بنفس الذات حال کی طرف محتاج ہو یعنی جس کا وجود حال کے وجود کے بغیر ممکن نہ ہو جیسے ہیولیٰ کیونکہ یہ صورت جسمیہ (جو کہ اس کے ساتھ قائم ہے) کی طرف محتاج ہے لہٰذا ہیولیٰ صورت جسمیہ کا مادہ ہے۔ پس محل اور موضوع میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوئی۔ محل عام ہے اور موضوع خاص یعنی ہر موضوع محل ضرور ہوتا ہے لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ ہر محل موضوع ہو کیونکہ بعض محل موضوع نہیں جیسے صورت جسمیہ کے لئے ہیولیٰ محل تو ہے لیکن موضوع نہیں پس مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا قول "لا فی موضوع ای محل" یہ تعریف بالاعم ہے۔

قولہٗ **وهي الكم** الخ۔ کم[1] وہ عرض ہے جو بالذات تقسیم قبول کرے (یعنی عقل تقسیم کو جائز قرار دے) پھر کم دو قسم ہے کم متصل[1] و کم منفصل[2]۔ کم متصل وہ کم ہے جس کے اجزائے مفروضہ کے درمیان حد مشترک ہو جیسے خط۔ سطح۔ جسم تعلیمی۔ زمانہ۔ اور کم منفصل وہ کم ہے جس کے اجزائے مفروضہ میں حد مشترک نہ ہو جیسے اعداد یعنی پانچ۔ سات۔ آٹھ۔ وغیرہا۔ پھر کم متصل دو قسم ہے۔ قار الذات[1]۔ غیر قار الذات[2]۔ کم متصل قار الذات وہ کم ہے جس کے اجزاء مجتمع فی الوجود ہو سکیں جیسے جسم اور غیر قار الذات وہ کم متصل ہے جس کے اجزاء مجتمع فی الوجود نہ ہو سکیں جیسے زمانہ۔ کیف[2] وہ عرض ہے جو بالذات تقسیم قبول نہ کرے نہ اس کے معنی کا تعقل غیر

پر موقوف ہو جیسے سواد و بیاض۔ این شیٔ کی وہ حالت ہے جو کسی مکان میں ہونے کے سبب اس شیٔ کو عارض ہو۔ اضافت اُن دو چیزوں کی نسبت ہے کہ ہر ایک کا تعقل دوسرے کے تعقل پر موقوف ہو جیسے اَب و ابن کی نسبت۔ ملک شیٔ کی وہ حالت ہوتی ہے جو محاط ہونے کے سبب شیٔ کو عارض ہو اور اُس کے مکان بدلنے سے محیط کا مکان بدل جائے جیسے وہ حالت جو آدمی کو قمیص پہننے سے عارض ہوتی ہے۔ فعل شیٔ کی وہ حالت ہے جو غیر میں اثر کرنے سے اس شیٔ کو عارض ہوتی ہے جیسے وہ حالت جو آرہ کش کو لکڑی چیرنے کے وقت عارض ہوتی ہے۔ انفعال شیٔ کی وہ حالت ہوتی ہے جو غیر کا اثر قبول کرنے کے وقت متاثر ہونے کی وجہ سے اس شیٔ کو عارض ہو جیسے لکڑی کی وہ حالت جو اس کو چیرنے کے وقت عارض ہوتی ہے۔ متیٰ شیٔ کی وہ حالت ہے جو شیٔ کو کسی زمانہ میں ہونے کے سبب عارض ہو۔ وضع شیٔ کی وہ حالت ہے جو شیٔ کے اجزاء کو غیر سے اور بعض اجزاء کو بعض اجزاء سے نسبت ہونے کے سبب اس شیٔ کو عارض ہو جیسے قائم کی وہ حالت جو کھڑے ہونے سے اس کو عارض ہوتی ہے۔ اور مقولات عشر کو یہ بیت بطریقہ احسن جامع ہے ؎ بدورت بلسے عاشق دل شکستہ ؛ سیہ کردہ جامہ بکنجے نشستہ
اس میں "دورت" متیٰ ہے اور "بلسے" کم ہے اور "عاشق" اضافت اور "دل" جوہر ہے اور "شکستہ" انفعال اور "سیہ" کیف ہے اور "کردہ" فعل اور "جامہ" ملک ہے اور "کنجے" این اور "نشستہ" وضع ہے۔ اور عربی زبان میں بھی بعض کا یہ شعر مقولات عشر کو جامع ہے ؎ کم قد تکسّر قلب صبّک اُلفًا ؛ اَوّلیٰ بزاویۃ و سوّد ثوبہ۔ اِس میں "کم" کم اور "تکسّر" انفعال ہے "قلب" جوہر اور "صبّ" اضافت ہے اور "اُلفًا" متیٰ اور اوّلیٰ وضع ہے اور "زاویۃ" این اور "سوّد" فعل ہے اور بسبب ماخذ کے کیف اور "ثوبہ" ملک ہے (اور ملک کو جدۃ بھی کہا جاتا ہے)

قولہٗ کیف ۔ کیف چار قسم ہے۔ کیفیات محسوسہ۔ کیفیات نفسانیہ۔ کیفیات مختصہ بکمیات۔ کیفیات استعدادیہ۔ اور کیفیات محسوسہ اگر راسخہ ہوں جیسے سونے کی زردی اور شہد کی مٹھاس تو ان کا نام انفعالیات ہے اور اگر یہ کیفیات راسخہ نہ ہوں جیسے شرمندہ کی سرخی اور دہشت زدہ کی زردی تو ان کا نام لا انفعالیات ہے۔ اور لا انفعالیات کی پانچ انواع ہیں۔ ملموسات۔ مبصرات۔ مسموعات۔ مذوقات۔ مشمومات۔ اور کیفیات نفسانیہ (جو کہ نفوس حیوانیہ کے ساتھ مختص ہوں) اگر یہ راسخ ہوں تو ان کا نام ملکہ ہے ورنہ حال اور ان کی انواع یہ ہیں۔ حیات۔ علم۔ قدرت۔ ارادۃ۔ اور کیفیات مختصہ بکمیات یا تو صرف تنہا کم منفصل کو عارض ہوں گی جیسے زوجیت و فردیت جو عدد کو عارض ہیں یا صرف تنہا کم متصل کو عارض ہوں گی جیسے تثلیث مثلث کو اور تربیع مربع کو عارض ہوتی ہے یا یہ کم متصل کو غیر کے ساتھ عارض ہوں گی جیسے زاویہ اور حلقہ اور کیفیات استعدادیۃ اگر قبول ہے تو ان کو ضعف

کہتے ہیں اور اگر یہ دفع اور لاقبول ہے تو ان کو قوت اور لا ضعف کہتے ہیں۔

قولہٗ ملک ۔ اِس کو جدۃ بھی کہتے ہیں اور یہ دو قسم ہے۔ طبعی جیسے اہاب ھرۃ کے لئے اور غیر طبعی جیسے قمیص اور عمامہ مرد کے لئے۔

قولہٗ متیٰ ۔ متیٰ دو قسم ہے حقیقی اور غیر حقیقی۔ متیٰ حقیقی وہ شیٔ کا ایسے زمانہ میں ہونا جو اس شیٔ سے زائد نہ ہو جیسے صوم پنجشنبہ، اور غیر حقیقی وہ ہے جو اس طرح نہ ہو جیسے دخول فی الشہر والسنۃ۔ اسی طرح این بھی دو قسم ہے۔ حقیقی و غیر حقیقی۔ این حقیقی یہ ہے کہ شیٔ کا ایسے مکان میں ہونا جو اس کے ساتھ خاص ہو کہ اس کے غیر کی اس مکان میں گنجائش نہ ہو (یعنی حاوی کی سطح باطن جو مماس ہو محوی کی سطح ظاہر کو) اور این غیر حقیقی وہ ہے جو ایسے نہ ہو جیسے زید فی الدار۔ تنبیہ۔ متیٰ حقیقی میں دیگر کثیر امور کی شرکت ہو سکتی ہے جیسے روزہ کے ساتھ نماز۔ زکوٰۃ وغیرہ بخلاف این حقیقی کے کہ اِس میں کسی اور کی شرکت نہیں ہو سکتی۔

فصل ۔ فی ترتیب الانواع اعلم ان الانواع قد تترتب متنازلة فالنوع قد یکون تحتہ نوع ولا یکون فوقہ نوع فھو النوع العالی وقد یکون تحتہ نوع وفوقہ نوع وھو النوع المتوسط وقد لا یکون تحتہ نوع ویکون فوقہ نوع وھو النوع السافل ویقال لہ نوع الانواع ایضاً

تقریر ۔ جب سلسلۂ انواع "نفس ترتیب" میں سلسلہ اجناس کے شریک تھا تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ترتیبِ اجناس کے سلسلہ کے بعد اب ترتیبِ انواع کے سلسلہ کا بیان فرماتے ہوئے فرمایا ہے ۔ کہ یہ فصل ترتیب انواع میں ہے ۔ یہ امر خوب یاد رکھیں کہ انواع کی ترتیب کا سلسلہ اوپر سے نیچے کی طرف آتا ہے ۔ پس وہ نوع جس کے نیچے تو نوع ہو اور اس کے اوپر کوئی نوع نہ ہو تو وہ نوع عالی ہے (جیسے جسم مطلق کیونکہ اس کے نیچے جسم نامی ہے اور وہ نوع ہے لیکن اس کے اوپر کوئی نوع نہیں ہے بلکہ جنس ہے اور وہ جوہر ہے) اور کبھی اس کے نیچے بھی نوع ہوتی ہے اور اوپر بھی نوع ہوتی ہے تو وہ نوع متوسط ہے (جیسے جسم نامی کیونکہ اس کے نیچے حیوان ہے اور وہ نوع ہے اور اس کے اوپر جسم مطلق ہے اور وہ بھی نوع ہے) اور کبھی اس کے اوپر تو نوع ہوتی ہے لیکن اس کے نیچے کوئی نوع نہیں ہوتی اور اس کو نوع سافل کہتے ہیں اور اس کو نوع الانواع بھی کہا جاتا ہے ۔ (جیسے انسان کہ اس کے اوپر تو انواع ہیں حیوان جسم نامی جسم مطلق لیکن اس کے نیچے کوئی نوع نہیں بلکہ اس کے نیچے صرف اشخاص ہیں جیسے زید ۔ عمرو ۔ بکر ۔ خالد وغیرھم ۔ ترتیب انواع اس طرح ہے ۔

جسم مطلق عالی
جسم نامی متوسط
حیوان متوسط
انسان سافل و نوع الانواع

ابحاث قولہ قد تترتب متنازلة الخ سوال ترتیب انواع کا سلسلہ اوپر سے شروع کیا گیا ہے جبکہ ترتیب اجناس کا سلسلہ نیچے سے شروع ہوتا ہے؟ اس کی کیا وجہ ہے کہ نیز جنس عالی کو جنس الاجناس کہتے ہیں اور نوع عالی کو نوع الانواع نہیں کہتے بلکہ نوع سافل کو نوع الانواع کہتے ہیں؟ اس کی کیا وجہ ہے کہ ۱۲

الجواب ۔ "نوع" اپنے مافوق کی نسبت سے ہوتی ہے ۔ یعنی نوع سے خصوص کا اظہار ہوتا ہے جیسے جیسے نزول ہوتا جائے گا

اس میں خصوص زیادہ ہوتا جائے گا لہٰذا جو نوع سب انواع سے نیچے ہوگی وہی نوع الانواع ہوگی اور اسی وجہ سے سلسلہ ترتیب انواع کو اوپر سے شروع کیا گیا ہے ۔ بخلاف اجناس کے کیونکہ کسی شئ کا جنس ہونا اپنے ماتحت کی نسبت سے ہوتا ہے یعنی جنس سے عموم کا اظہار ہوتا ہے جیسے جیسے صعود ہوتا جائے گا عموم زیادہ ہوتا جائے گا تو جو جنس سب سے اوپر ہوگی وہ جنس الاجناس ہوگی کیونکہ اس میں سب سے زیادہ عموم ہوتا ہے اور اسی وجہ سے سلسلہ ترتیب اجناس کو نیچے سے اوپر کی طرف شروع کیا گیا ہے ۔

سوال ۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے نوع مفرد کا ذکر کیوں نہیں فرمایا؟ (نوع مفرد وہ نوع ہوتی ہے کہ نہ اس کے اوپر کوئی نوع ہو اور نہ اس کے نیچے کوئی نوع ہو جیسے عقل جبکہ اس کے لئے جوہر کو جنس مانا جائے اور عقول عشرہ کو جو باہم حقیقت میں متفق ہیں اس کے اشخاص قرار دیا جائے)

الجواب ۔ یہاں اُن انواع کا بیان کرنا مقصود ہے جو باترتیب ہیں اور نوع مفرد سلسلہ ترتیب میں واقع نہیں ہوتی اور دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک نوع مفرد کا وجود یقینی نہیں ہے ۔

تنبیہ ۔ اس مقام پر یہ امر ذہن نشین رہے کہ یہاں انواع سے انواع اضافیہ مراد ہیں کیونکہ نوع حقیقی میں ترتیب محال ہے اس لئے کہ جس نوع حقیقی پر کسی دوسری نوع حقیقی کو رکھا جائے تو اوپر والی نوع حقیقی کا جنس ہونا لازم آئے گا اور نوع حقیقی کا جنس ہونا محال ہے لہٰذا وہ نوع حقیقی نہ رہی ۔

فصل الثالث الفصل وهو کلی مقول علی الشیٔ فی جواب ای شیٔ هو فی ذاته کما اذا سئل الانسان بای شیٔ هو فی ذاته فیجاب بانه ناطق وهو قسمان قریب وبعید فالقریب هو الممیز عن المشارکات فی الجنس القریب والبعید هو الممیز عن المشارکات فی الجنس البعید فالاول کالناطق للانسان والثانی کالحساس له وللفصل نسبة الی النوع فیسمی مقوما لدخوله فی قوام النوع وحقیقته ونسبة الی الجنس فیسمی مقسما لانه یقسم الجنس ویحصل قسما له کالناطق فهو مقوم للانسان لان الانسان هو الحیوان الناطق ومقسم للحیوان لان بالناطق حصل للحیوان قسمان احدهما الحیوان الناطق والاخر الحیوان الغیر الناطق۔

تقریر۔ کلی کی پانچ اقسام میں سے تیسری قسم فصل ہے۔ فصل وہ کلی ہے جو شیٔ (نوع) پر ایّ شیٔ ھو فی ذاتہٖ کے جواب میں محمول ہو جیسے انسان کے بارے جب اسی طرح سوال کیا جائے کہ الانسان ایّ شیٔ ھو فی ذاتہٖ تو جواب "ھو ناطق" واقع ہوگا (تو ناطق انسان کی فصل ہے) اور فصل دو قسم ہے۔ قریب[1]۔ بعید[2]۔ پس فصل قریب وہ فصل ہے جو نوع کو اُس کے مشارکات فی الجنس القریب سے تمیز دے جیسے "ناطق" انسان کی نسبت سے کیونکہ "ناطق" انسان کو فرس وبقر وغنم وغیرہا (جو کہ انسان کے ساتھ حیوان میں شریک ہیں) سے تمیز دیتا ہے لہٰذا ناطق فصل قریب ہے اور فصل بعید وہ فصل ہے جو نوع کو اس کے مشارکات فی الجنس البعید سے تمیز دے جیسے "حساس" انسان کی نسبت سے کیونکہ "حساس" انسان کو نباتات (جو کہ انسان کے ساتھ جسم نامی میں شریک ہیں) سے تمیز دیتا ہے لہٰذا "حساس" انسان کی فصل

بعید ہے۔ فصل کے لئے ایک نسبت نوع کیطرف ہے اور ایک نسبت جنس کی طرف ہے۔ فصل کو نوع کے اعتبار سے مقوّم کہتے ہیں اور مقوّم شیٔ کا وہ ہوتا ہے جو شیٔ کی حقیقت میں داخل ہو اور اُس کا جزو ہو اور فصل بھی نوع کی حقیقت میں داخل ہوتی ہے اور اِس کا جزو ہوتی ہے لہٰذا "فصل"، نوع کا مقوّم ہوگی جیسے "ناطق"، انسان کے لئے مقوّم ہے۔ اور فصل کو جنس کے اعتبار سے مقسّم کہتے ہیں اور مقسّم شیٔ کا وہ ہوتا ہے جو شیٔ کی تقسیم کر دے اور فصل بھی جنس کی تقسیم کر دیتی ہے لہٰذا "فصل"، جنس کے لئے مقسّم ہے جیسے "ناطق"، حیوان کے لئے مقسّم ہے کیونکہ جب حیوان کے ساتھ "ناطق" کا وجوداً وعدماً اعتبار کریں تو حیوان کو حیوان ناطق اور حیوان غیر ناطق کی طرف تقسیم کر دیتا ہے۔

ابحاث۔ قولہٗ **وھو کلی مقول۔** فصل کی تعریف میں لفظ "کلی" جنس ہے کلیات خمس اور حد کو شامل ہے۔ اور "مقول علی الشیٔ فی جواب ایّ شیٔ ھو" یہ فصل اوّل ہے اس سے حد و نوع و جنس خارج ہوگئیں کیونکہ یہ ماھو کے جواب میں واقع ہوتی ہیں۔ اور عرض عام بھی خارج ہوگیا کیونکہ یہ کسی کے جواب میں بھی واقع نہیں ہوتا اور "فی ذاتہٖ" یہ فصل ثانی ہے اِس سے خاصہ خارج ہوگیا کیونکہ یہ ایّ شیٔ ھو فی عرضہٖ کے جواب میں واقع ہوتا ہے۔

قولہٗ **کما اذا سئل الانسان ایّ شیٔ** الخ اِس بات کو یاد رکھیں کہ وہ امر جو "ایّ شیٔ" سے پہلے مذکور ہوتا ہے وہ مسئول عنہ ہوتا ہے اور جو لفظ "شیٔ"، "ایّ" کا مضاف الیہ ہوتا ہے اِس سے مراد جنس ہوتی ہے مثلاً جب ہم نے الانسان ایّ شیٔ ھو فی ذاتہٖ کہا۔ تو اس میں "الانسان"، مسئول عنہ ہے اور ایّ کا مضاف الیہ یعنی لفظ شیٔ سے مراد جنس ہے تو اس سوال سے مقصود یہ ہے کہ انسان کونسا حیوان ہے یا کونسا جسم ہے۔ اور وہ کونسی ذاتی ہے جو اس کو مشارکات فی الجنس سے تمیز دے۔ تو اب جواب الناطق یا الحساس واقع ہوگا۔

قولہٗ **قریب وبعید۔** مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فصل کی تو دو قسمیں بیان فرمائی ہیں [1] فصل قریب [2] فصل بعید لیکن جنس کی دو قسموں [1] جنس قریب [2] جنس بعید کا ذکر نہیں فرمایا۔ لطف یہ ہے کہ فصل قریب و فصل بعید کی تعریف میں جنس کی دونوں قسموں (قریب وبعید) کو لے لیا ہے۔ تو یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جنس قریب وبعید کی تعریف بھی بیان ہو جائے تو آپ حضرت بحر العلوم علاّمہ مفتی سیّد محمد افضل حسین صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے اپنے الفاظ میں سُنیں۔ وہ فرماتے ہیں جنس قریب۔ کسی ماہیّت کی جنس قریب وہ جنس ہے کہ یکے بعد دیگرے جس کے ہر فرد کے ساتھ اُس ماہیّت کو

ملا کر بذریعہ ماھما سوال کرنے پر جواب میں ہمیشہ وہی جنس واقع ہو جیسے شجر کے لئے جسم نامی اور حجر کے لئے جسم مطلق جنس قریب ہے۔ جنس بعید کسی ماہیت کی جنس بعید وہ جنس ہے کہ یکے بعد دیگرے جس کے ہر فرد کے ساتھ اس ماہیت کو ملا کر بذریعہ ماھما سوال کرنے پر جواب میں کبھی وہ جنس واقع ہو کبھی دوسری جنس جیسے شجر کے لئے جسم مطلق اور حجر کے لئے جوہر جنس بعید ہے۔ انتھی۔ اور انسان کے لئے حیوان جنس قریب ہے اور جسم نامی۔ جسم مطلق۔ جوہر۔ یہ تینوں اجناس بعید ہیں۔ ان میں جسم نامی بعید بیک مرتبہ ہے اور جسم مطلق بعید بدو مرتبہ اور جوہر بعید بسہ مرتبہ۔ یعنی جواب کی تعداد سے ایک مرتبہ کم جنس کے بُعد کا مرتبہ ہوگا۔ اگر جواب دو ہیں تو بُعد ایک مرتبہ اور اگر جواب تین ہیں تو بُعد دو مرتبہ اور اگر جواب چار ہیں تو بعد تین مرتبے کا ہوگا۔

فصل۔ کل مقوم للعالی مقوم للسافل کالقابل للابعاد فانہ مقوم للجسم وھو مقوم للجسم النامی والحیوان والانسان وکالنامی فانہ کما انہ مقوم للجسم النامی مقوم للحیوان ومقوم للانسان ایضًا وکالحساس والمتحرک بالارادۃ فانھما کما انھما مقومان للحیوان کذلک مقومان للانسان ولیس کل مقوم للسافل مقومًا للعالی فان الناطق مقوم للانسان ولیس مقومًا للحیوان۔

تقریر۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے جب مقوم و مقسم کا اجمالاً بیان فرمایا تو اب ان کا تفصیلاً بیان فرماتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہر فصل جو نوع عالی کی مقوم ہو وہ نوع سافل کی بھی مقوّم ہوتی ہے۔ جیسے قابلِ ابعاد ثلاثہ (یعنی قابلِ طول۔ عرض۔ عمق) یہ جسم مطلق کے لئے مقوم ہے اور یہ جسم نامی اور حیوان اور انسان کے لئے بھی مقوّم ہے۔ اور جیسے "نامی" کہ یہ جس طرح جسم نامی کا مقوم ہے یہ حیوان کا اور انسان کا بھی مقوّم ہے اور جس طرح حسّاس اور متحرک بالارادۃ ہے یہ دونوں جس طرح حیوان کے لئے مقوم ہیں اسی طرح یہ دونوں انسان کے بھی مقوّم ہیں۔ اور یہ ضروری نہیں ہے کہ جو نوع سافل کا مقوّم ہو وہ نوع عالی کا بھی مقوم ہو یعنی نوع سافل کا مقوّم کبھی نوع عالی کا مقوم ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا۔ پس بیشک "وہ ناطق" یہ انسان کا تو مقوّم ہے لیکن حیوان کا مقوّم نہیں ہے بلکہ اس کا مقسّم ہے۔ اور حساس جو انسان کا مقوّم ہے یہ حیوان کا بھی مقوّم ہے۔

الحاشیہ۔ قولہٗ **کل مقوّم للعالی مقوّم للسافل** الخ اِس فصل میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے دو دعوے کئے ہیں۔ ایک **کل مقوّم للعالی مقوّم للسافل**۔ یہ موجبہ کلیّہ ہے (یعنی ہر فصل جو نوع عالی کی مقوّم ہو وہ نوع سافل کی بھی مقوّم ہوتی ہے) اور دوسرا دعویٰ اپنے قول: **ولیس کل مقوّم للسافل مقومًا للعالی** سے جو کہ سالبہ جزئیہ ہے (کیونکہ "لیس کل" یہ سالبہ جزئیہ کا سور ہے) یعنی یہ ضروری نہیں ہے کہ جو "نوع سافل" کا مقوّم ہو وہ نوع عالی کا بھی مقوّم ہو۔ کبھی نوع سافل کا مقوم نوع عالی کا مقوم نہیں ہوتا جیسے "ناطق" یہ انسان کا تو مقوّم ہے اور حیوان کا مقوم نہیں ہے اور کبھی نوع

سافل کا مقوِّم نوع عالی کا مقوّم ہوتا ہے۔ جیسے ”حساس“ یہ انسان کا مقوّم ہے اور حیوان کا بھی مقوّم ہے۔ پہلے دعویٰ پر دلیل یہ ہے کہ نوع عالی کا مقوّم نوع عالی کا جزء ہوتا ہے اور عالی یہ سافل کی جزء ہے اور جزء کی جزء جزء ہوتی ہے۔ پس نوع عالی کا مقوّم نوع سافل کا مقوّم ہوا جیسے قابل ابعاد ثلاثہ۔ یہ جسم کی جزء ہے اور جسم انسان کی جزء ہے پس قابل ابعاد ثلاثہ انسان کی جزء ہوئی۔ اور دوسرے دعویٰ پر دلیل یہ ہے کہ یہ امر مسلّم ہے کہ عالی کے تمام مقومات سافل کے مقومات ہوتے ہیں اور اگر سافل کے تمام مقومات عالی کے مقومات ہو جائیں تو پھر عالی اور سافل میں کوئی فرق نہ رہے گا بلکہ یہ دونوں ماہیّت کے اعتبار سے متحد ہو گئے۔ ہاں بعض مقوّم سافل کے مقوّم عالی کے ہو سکتے ہیں جیسے ”حساس“ یہ انسان کا مقوّم ہے اور حیوان کا بھی مقوّم ہے۔ فائدہ ”قابل ابعاد ثلاثہ“ یہ جسم مطلق کی فصل مقوّم ہے اور ”النامی“ یہ جسم نامی کی فصل مقوّم ہے اور ”حساس متحرک بالارادۃ“ یہ حیوان کی فصل مقوّم ہے اور ”ناطق“ یہ انسان کی فصل مقوّم ہے۔ فاحفظہ فانہ ینفعک۔

فصل۔ کل فصل مقسِم للسافل مقسمٌ للعالی فان الناطق کما یقسم الحیوان الی الناطق وغیر الناطق کذلك یقسم الجسم المطلق الیهما ولیس کل مقسم للعالی مقسما للسافل فان الحساس مثلاً یقسم الجسم النامی الی الجسم النامی الحساس والی الجسم النامی الغیر الحساس ولیس یقسم الحیوان الیهما فان کل حیوان حسّاسٌ ولا یوجد حیوان غیر حسّاس۔

تقریر۔ ہر فصل جو سافل کے لئے مقسّم ہو وہ عالی کے لئے بھی مقسّم ہوتی ہے جیسے ”ناطق“ یہ حیوان کی تقسیم کرتا ہے ناطق اور غیر ناطق کی طرف ایسے یہ جسم مطلق کی بھی تقسیم کرتا ہے ناطق اور غیر ناطق کی طرف اور یہ ضروری نہیں ہے جو مقسّم عالی ہو وہ مقسم سافل بھی ہو جیسے ”حساس“ مثلاً یہ جسم نامی کی تقسیم کرتا ہے جسم نامی حساس اور جسم نامی غیر حساس کی طرف لیکن یہ حیوان کی تقسیم حیوان حساس اور حیوان غیر حساس کی طرف نہیں کرتا کیونکہ ہر حیوان حساس ہوتا ہے کوئی حیوان غیر حساس نہیں ہوتا۔

ابحاث۔ قولہ کل فصل مقسّم للسافل مقسّم للعالی الخ۔ اس فصل میں بھی مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے دو دعوے کئے ہیں۔ پہلا دعویٰ یہ ہے کل فصل مقسم للسافل مقسّم للعالی کہ ہر فصل جو سافل کی مقسم ہو وہ عالی کی مقسم ہو گی۔ یہ قضیہ موجبہ کلیّہ ہے اس پر دلیل یہ ہے کہ عالی یہ سافل کی جزء ہے جب فصل سے جنس سافل کی تقسیم ہوئی تو اس جنس سافل کے ضمن میں جنس عالی کی بھی تقسیم ہو گئی مثلاً جسم مطلق یہ حیوان کا جزء ہے جب حیوان کی تقسیم ”ناطق“ سے ہوئی تو اسکے ضمن میں جسم مطلق کی بھی تقسیم ہو گئی جسم مطلق ناطق اور جسم مطلق غیر ناطق کی طرف: اور دوسرا دعویٰ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے قول ”ولیس کل مقسم للعالی مقسمًا للسافل“ سے فرمایا ہے یہ قضیہ سالبہ جزئیہ ہے۔ یعنی بعض مقسم للعالی مقسم للسافل نہیں ہوتا جیسے حساس یہ جسم نامی کا مقسّم ہے اور اسکی دو قسموں کی طرف تقسیم کرتا ہے جسم نامی[1] حساس و جسم نامی غیر حساس[2] لیکن یہ حیوان کا مقسّم نہیں ہے کیونکہ حیوان حساس ہی ہوتا ہے حیوان غیر حساس نہیں ہوتا۔ ہاں بعض مقسم عالی کا مقسم سافل کا ہوتا ہے جیسے ناطق یہ جسم نامی کا مقسّم ہے اس سے یہ دو اقسام پیدا ہوتے ہیں جسم نامی ناطق اور جسم نامی غیر ناطق اور یہ (ناطق) حیوان کا بھی مقسّم ہے اس سے حیوان کے بھی دو اقسام پیدا ہوتے ہیں حیوان ناطق اور حیوان غیر ناطق۔

فصل - الکلی الرابع الخاصۃ وھو کلی خارج عن حقیقۃ الافراد محمول علی افراد واقعۃ تحت حقیقۃ واحدۃ فقط کالضاحک للانسان والکاتب لہ

تقریر - کلی کی قسم چہارم خاصہ ہے۔ خاصہ وہ کلی ہے جو افراد کی حقیقت سے خارج ہو۔ اور اُن افراد پر محمول ہو جو صرف ایک حقیقت کے تحت ہوں (یعنی خاصہ وہ کلی عرضی ہے جو فقط ایک حقیقت کے افراد پر محمول ہو) جیسے ضاحک انسان کا خاصہ ہے (کیونکہ یہ ایک کلی ہے جو انسان کی حقیقت سے خارج ہے اور صرف حقیقتِ انسان کے افراد پر محمول ہوتا ہے اور کاتب بھی انسان کا خاصہ ہے (کیونکہ یہ بھی حقیقت انسان سے خارج ہے اور صرف حقیقتِ انسان کے افراد پر محمول ہوتا ہے۔

ابحاث - قولہ الکلی الرابع الخاصۃ - سوال خاصہ کو جنس و نوع و فصل سے مؤخر اور عرض عام سے مقدم کیوں بیان کیا ہے؟ الجواب - چونکہ جنس و فصل ماہیت کی جزیں ہوتی ہیں اور نوع عینِ ماہیت ہوتی ہے۔ لہذا ان کا "مرتبۂ ماہیت" میں شئی سے انفکاک ممتنع ہے بخلاف عوارض کے (اگرچہ وہ لازمہ ہی کیوں نہ ہوں) ان کا "مرتبۂ ماہیت" میں شئی سے انفکاک ممتنع نہیں ہوتا اور خاصہ چونکہ عرضی ہے اسلئے اسکو جنس و فصل و نوع سے مؤخر بیان فرمایا باقی عرض عام سے مقدم اسلئے کیا ہے کہ خاصہ گو عرضی ہے مگر تنہا تعریف میں واقع ہوتا ہے بخلاف عرض عام کے وہ اس حیثیت سے کہ عرض عام ہے تعریف میں واقع نہیں ہوتا۔ فائدہ - وہ خاصہ جو حقیقتِ نوعیہ کے افراد پر محمول ہو وہ خاصۃ النوع ہوگا جیسے ضاحک خاصۃ النوع ہے۔ اس لئے کہ یہ صرف انسان کے افراد پر محمول ہوتا ہے۔ اور وہ خاصہ جو حقیقت جنسیہ کے افراد پر محمول ہو وہ خاصۃ الجنس ہوتا ہے جیسے ماشی یہ صرف حیوان کے افراد پر محمول ہوتا ہے لہذا ماشی خاصۃ الجنس ہوا۔ پھر خاصہ دو قسم ہے۔ خاصہ شاملہ[1] اور خاصہ غیر شاملہ خاصہ شاملہ وہ ہوتا ہے جو ایک حقیقت کے تمام افراد پر محمول ہو جیسے کاتب بالقوۃ انسان کیلئے خاصہ شاملہ ہے۔ اور خاصہ غیر شاملہ وہ ہوتا ہے جو ایک حقیقت کے تمام افراد پر محمول نہ ہو جیسے کاتب بالفعل انسان کیلئے۔ اور یہاں اس امر کو بھی ذہن میں رکھیں کہ خاصہ کی دو اور اقسام ہیں۔ خاصہ[1] حقیقۃ اور خاصہ[2] اضافیۃ۔ خاصہ حقیقیۃ وہ ہوتا ہے جو شئی کے ساتھ خاص ہو اور اُس کے غیر میں نہ پایا جائے جیسے "خاتم النبیین" یہ حضور پُر نور صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم کے ساتھ خاص ہے کسی اور میں بالکل نہیں پایا جاتا اور خاصہ اضافیۃ وہ ہوتا ہے جو شئی کے ساتھ خاص ہو بعض ماعدا کی نسبت سے جیسے ماشی خاصہ ہے انسان کے لئے شجر و حجر کی نسبت سے۔

فصل الخامس من الکلیات العرض العام وھو الکلی الخارج المقول علی افراد حقیقۃ واحدۃ وعلی غیرھا کالماشی المحمول علی افراد الانسان والفرس

تقریر - کلیاتِ خمسہ میں سے پانچویں کلی عرض عام ہے اور عرض عام وہ کلی ہے جو افراد کی حقیقت سے خارج ہو اور ایک حقیقت اور اُس کے غیر کے افراد پر محمول ہو۔ جیسے "ماشی" کہ یہ ایک کلی ہے جو انسان کی حقیقت سے خارج ہے (یعنی عرضی ہے) اور انسان و فرس دونوں حقیقتوں کے افراد پر محمول ہوتا ہے۔ لہذا "ماشی" انسان کا عرض عام ہے۔

ابحاث قولہ وھو الکلی الخارج الخ عرض عام کی تعریف میں لفظ کلّی جنس ہے تمام کلیّات کو شامل ہے اور لفظ الخارج یہ فصل اوّل ہے اس سے جنس و فصل و نوع خارج ہو گئے اور "المقول علی افراد حقیقۃ واحدۃ وغیرھا" فصل ثانی ہے اس سے خاصہ خارج ہوگیا۔

سوال - عرض عام کو خاصہ سے مؤخر کیوں بیان کیا ہے؟

جواب - خاصہ گو عرضی ہے مگر یہ تعریف میں واقع ہوتا ہے۔ بخلاف عرض عام کے یہ تعریف میں واقع ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا

فصل۔ واذ قد علمت مما ذکرنا ان الکلیات خمس الاوّل الجنس والثانی النوع والثالث الفصل والرابع الخاصة والخامس العرض العام فاعلم ان الثلثة الاوّل یقال لها الذاتیات ویقال للاخریین العرضیات وقد یختص اسم الذاتی بالجنس والفصل فقط ولا یطلق علی النوع بهذا الاطلاق لفظ الذاتی۔

تقریر۔ جب بیانِ سابق سے اجمالاً یہ امر معلوم ہوگیا کہ کلی دو حال سے خالی نہیں خارج ہوگی یا خارج نہیں ہوگی اب اس اجمال کی تفصیل فرماتے ہیں اور ہر ایک کے اسم کی توضیح بھی فرمائیں گے تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ (افراد کی حقیقت سے) جب تجھے ہمارے بیان سابق سے معلوم ہوچکا کہ کلیات پانچ ہیں اوّل جنس دوم نوع سوئم فصل چہارم خاصہ پنجم عرض عام تو پھر یہ بات یاد رکھو کہ پہلی (تین) کلیات کو ذاتیات اور آخیر کی دو کلیوں کو عرضیات کہتے ہیں اور کبھی "ذاتی" کا نام صرف جنس وفصل کے ساتھ خاص کر دیا جاتا ہے اور اس استعمال کے اعتبار سے نوع کو ذاتی نہیں کہتے۔

ابحاث قولہ الذاتیات۔ "ذاتی" کے دو معنی ہیں پہلا معنی یہ ہے کہ ذاتی وہ کلی ہے جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج نہ ہو اس معنی کے اعتبار سے جنس وفصل ونوع تینوں کو ذاتیات کہیں گے کیونکہ کوئی بھی ان تینوں سے اپنے افراد کی حقیقت سے خارج نہیں ہے نوع تو عین حقیقت افراد ہے اور جنس وفصل جزیں ہیں اور ذاتی کا دوسرا معنی یہ ہے کہ ذاتی وہ کلی ہے جو اپنے افراد کی حقیقت میں داخل ہو تو اس معنی کے اعتبار سے جنس اور فصل تو ذاتی ہونگی کیونکہ یہ حقیقت افراد میں داخل ہیں کہ یہ دونوں جزیں ہیں بخلاف نوع کے کیونکہ یہ تو عین حقیقت افراد ہے نہ کہ داخل اور عرضی وہ کلی ہے جو حقیقت افراد سے خارج ہو۔ سوال۔ ذاتی کے پہلا معنی کے اعتبار سے نوع کو (بھی ذاتی) کہا جاتا ہے حالانکہ ذاتی تو وہ ہوتی ہے جو ذات کی طرف منسوب ہو کیونکہ لفظ ذاتی نسبت پر مشتمل ہے اور نوع تو عین ذات ہے اگر نوع کو ذاتی (کہیں) تو لازم آئیگا کہ شئی اپنے نفس کیطرف منسوب ہو جو کہ غیر معقول بات ہے۔ الجواب۔ ذاتی قانونِ لغتہ کے اعتبار سے اگرچہ نسبت پر مشتمل ہوتی ہے لیکن اصطلاحِ منطق کے اعتبار سے نسبت پر مشتمل نہیں ہوتی بلکہ منطق میں ذاتی کا معنی ہے "مالیس بعرض الخ" از حاشیہ مرضاۃ علی المرقات۔

فصل العرضی اعنی الخاصة والعرض العام ینقسم الی لازم ومفارق فاللازم ما یمتنع انفکاکہ عن الشئ اما بالنظر الی الماهیة کالزوجیة للاربعة والفردیة للثلثة فان انفکاک الزوجیة عن الاربعة والفردیة عن الثلثة مستحیل واما بالنظر الی الوجود کالسواد للحبشی فان انفکاک السواد عن وجود الحبشی مستحیل لا عن ماهیتہ لان ماهیة الانسان وظاهر ان السواد لیس بلازم للانسان والعرض المفارق مالم یمتنع انفکاکہ عن الملزوم کالکتابة بالفعل للانسان والمشی بالفعل لہ۔

تقریر۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ یہاں سے خاصہ اور عرض عام کی "لازم ومفارق" کی طرف تقسیم فرماتے ہیں۔ کہ عرضی یعنی خاصہ وعرض عام میں سے ہر ایک دو قسم ہے۔ عرض لازم۔ عرض مفارق۔ عرض لازم وہ کلی عرضی ہے جس کا شئی معروض سے جدا ہونا محال ہو۔ خواہ ماہیت کے اعتبار سے جدا ہونا محال ہو (قطع نظر وجود خارجی و ذہنی کے) جیسے "زوجیت"، اربعہ (اشیاء) کو اور "فردیت"، ثلاثہ (اشیاء) کو ماہیت کے اعتبار سے لازم ہے کیونکہ زوجیت (جفت ہونا) کا اربعہ سے جدا ہونا اور فردیت (طاق ہونا) کا ثلاثہ سے جدا ہونا محال ہے خواہ کہیں بھی ہوں خارج میں ہوں یا ذہن میں۔ اور یا عرض لازم کا شئی معروض سے جدا ہونا محال ہو وجود کے اعتبار سے جیسے سواد حبشی کے لئے کہ یہ حبشی کو لازم ہے وجود کے اعتبار سے کیونکہ سواد کا حبشی سے جدا ہونا وجود کے اعتبار سے محال ہے نہ کہ ماہیت کے اعتبار سے کیونکہ حبشی کی ماہیت تو انسان ہے اور یہ ظاہر ہے کہ انسان کے لئے تو سواد لازم نہیں ہے ورنہ ہر انسان کا اسود ہونا لازم آئے گا جو خلاف واقع ہے۔ اور عرض مفارق وہ کلی عرضی ہے جس کا شئی معروض سے جدا ہونا محال نہ ہو (بلکہ ممکن ہو) جیسے کتابت بالفعل انسان کے لئے اور اسی طرح مشی بالفعل انسان کے لئے کیونکہ کتابت بالفعل کا اور اسی طرح مشی بالفعل کا انسان سے جدا ہونا ممکن ہے۔

ابحاث۔ قولہ اما بالنظر الی الماھیۃ الخ۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ یہاں سے عرض لازم کی تقسیم فرماتے ہیں کہ عرض لازم اولاً دو قسم ہے لازم الماھیۃ[1]۔ اور لازم الوجود[2] عرض "لازم الماھیۃ" وہ لازم ہے جس کا شئ معروض سے جدا ہونا ماھیت کے اعتبار سے محال ہو (یعنی وجود خارجی یا وجود ذہنی کی خصوصیت ملحوظ نہ ہو) جیسے "زوجیت" یہ اربعۃ اشیاء کا لازم الماھیۃ ہے اربعۃ اشیاء سے زوجیۃ کا جدا ہونا ممتنع ہے خواہ اربعۃ اشیاء خارج میں موجود ہوں یا ذہن میں موجود ہوں جہاں کہیں بھی اربعۃ اشیاء ہوں گی وہاں زوجیۃ بھی ہوگی۔ اور لازم الوجود وہ لازم ہے جس کا شئ معروض سے جدا ہونا ممتنع ہو وجود خارجی کے اعتبار سے یا وجود ذہنی کے اعتبار سے اگر لازم الوجود کا اپنے معروض سے جدا ہونا ممتنع ہو صرف وجود ذہنی کے اعتبار سے تو اس کو لازم الوجود الذہنی کہتے ہیں جیسے مفہوم انسان کا کلی ہونا۔ اس لئے کہ مفہوم انسان کو کلیت صرف ذہن میں لازم ہے خارج میں نہیں اور اگر لازم الوجود کا اپنے معروض سے جدا ہونا صرف وجود خارجی کے اعتبار سے محال ہو تو اس کو لازم الوجود الخارجی کہتے ہیں۔ جیسے سواد حبشی کیلئے کیونکہ اس سواد کا حبشی سے جدا ہونا صرف خارج میں محال ہے۔ اگر اس مثال میں مناقشہ کیا جائے تو ہم یہ مثال پیش کرتے ہیں جیسے التحیز للجسم۔ اور احراق للنار۔ خلاصۂ کلام یہ ہے کہ لازم کی تین اقسام ہوگئیں۔ لازم الماھیۃ[1]۔ لازم الوجود الذھنی[2]۔ لازم الوجود الخارجی[3] ۱۲۔

اعف عنا یا رب الارباب
رب زدنی علما والحقنی بالصالحین

فصل العرض اللازم قسمان الاول مایلزم تصورہ من تصور الملزوم کالبصر للعمی والثانی مایلزم من تصور الملزوم واللازم الجزم باللزوم کالزوجیۃ للاربعۃ فان من تصور الاربعۃ وتصور مفھوم الزوجیۃ یجزم بداھۃً ان الاربعۃ زوج منقسمۃ بمتساویین

تقریر۔ عرض لازم اور عرض مفارق کے کئی اقسام ہیں مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس فصل میں عرض لازم کے اقسام بیان فرمائینگے اور آئندہ فصل میں عرض مفارق کے اقسام بیان فرمائینگے۔ فرماتے ہیں کہ عرض لازم دو قسم ہے۔ لازم بیّن بالمعنی الاخص[1] اور لازم بیّن[2] بالمعنی الاعم لازم بیّن بالمعنی الاخص وہ لازم ہوتا ہے جس کا تصور ملزوم کے تصور سے لازم آجائے جیسے بصر عمی کیلئے لازم ہے۔ جب عمی کا تصور کیا جائیگا تو بصر کا تصور ضرور ہو جائیگا۔ اور لازم بیّن بالمعنی الاعم وہ لازم ہے جسکے لزوم کا یقین لازم و ملزوم اور انکے درمیان جو نسبت ہے انکے تصور سے لازم آئے یعنی جب لازم و ملزوم کا مع اُس نسبت کے جو ان دونوں کے درمیان ہے تصور کیا جائے تو اس بات کا یقین ضرور حاصل ہو جائے کہ یہ لازم اپنے ملزوم کو لازم ہے جیسے زوجیتِ اربعۃ۔ کیونکہ جو شخص اربعۃ اور زوجیت اور انکی نسبت کا تصور کریگا تو اُس کو فی الفور اس امر کا یقین حاصل ہوگا کہ اربعۃ زوج ہے اور وہ برابر برابر تقسیم ہوتا ہے۔

ابحاث۔ قولہ العرض اللازم۔ عرض لازم دو قسم ہے۔ لازم بیّن[1]۔ اور لازم غیر بیّن[2]۔ لازم بیّن وہ ہوتا ہے جو دلیل برھانی کا محتاج نہ ہو خواہ حدس یا تجربہ وغیرہ پر موقوف ہو یا ان پر بھی موقوف نہ ہو اور لازم غیر بیّن وہ ہوتا ہے جو دلیل برھانی کیطرف محتاج ہو جیسے ہمارا قول "العالم حادث"، یہ دلیل برھانی (یعنی لانہ متغیر و کل متغیر حادث) کی طرف محتاج ہے۔ پھر لازم بیّن دو قسم ہے لازم بیّن بالمعنی الاخص[1] اور لازم بیّن بالمعنی الاعم[2] (اور ان دونوں کی تعریفیں متن کی تقریر میں مذکور ہیں) اور لازم غیر بیّن بھی دو قسم ہے لازم غیر بیّن بالمعنی الاخص[1] اور لازم غیر بیّن بالمعنی الاعم[2] لازم غیر بیّن بالمعنی الاخص وہ ہے جسکا تصور ملزوم کے تصور سے لازم نہ آئے جیسے کتابت بالقوۃ انسان کیلئے۔ جب انسان کا تصور آئے تو ضروری نہیں کہ کتابت بالقوۃ کا تصور بھی آئے۔ اور لازم غیر بیّن بالمعنی الاعم وہ ہوتا ہے کہ ملزوم اور لازم اور جو ان کے درمیان نسبت ہے کے تصور سے جزم باللزوم حاصل نہ ہو جیسے حدوث للعالم کیونکہ حادث اور عالم اور ان کے درمیان جو نسبت ہے انکے تصور سے اس امر کا یقین حاصل نہیں ہوتا کہ حادث یہ عالم کو لازم ہے جب تک کہ اِس پر دلیل برھانی قائم نہ کی جائے۔

فصل العرض المفارق اعنی ما یمکن انفکاکہ عن المعروض ایضًا قسمان احدهما ما یدوم عروضه للملزوم کالحرکة للفلک و الثانی ما یزول عنه اما بسرعة کحمرة الخجل وصفرة الوجل او ببطوء کالشیب و الشباب

تقریر۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس فصل میں عرض مفارق کے اقسام بیان فرماتے ہیں کہ عرض مفارق یعنی جس کا اپنے معروض سے جُدا ہونا ممکن ہو، کی بھی دو قسمیں ہیں ایک وہ ہے جس کا عروض اپنے معروض کے لئے دائمی ہو (یعنی جو اپنے معروض سے کبھی جدا نہ ہو) جیسے حرکتِ فلک (کیونکہ فلاسفہ کے نزدیک حرکت کا فلک سے جُدا ہونا ممکن تو ہے لیکن کبھی جُدا نہیں ہوئی اور نہ ہوگی) اور دوسری قسم وہ ہے کہ جو اپنے معروض سے جُدا بھی ہو جائے اور اس غیر دائم کی بھی دو قسمیں ہیں۔ سریع الزوال (جو جلد جُدا ہو جائے جیسے شرمندہ کے چہرے کی سُرخی اور ڈرنے والے کے چہرے کی زردی۔ ۲ بطئ الزوال۔ جو دیر میں جُدا ہو جیسے بڑھاپا اور جوانی۔

ابحاث۔ قولہ کالشیب۔ سوال۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے عرض مفارق (جو دیر سے زائل ہو) (بطئ الزوال ۱۲) کی مثال میں شیب (بڑھاپا کو پیش کیا ہے جو درست نہیں ہے اس لئے کہ بڑھاپا تو اپنے محل سے جدا ہی نہیں ہوتا (بایں معنی کہ محل باقی رہے اور عرض مفارق یعنی بڑھاپا زائل ہو جائے بلکہ بڑھاپا تو مرتے دم تک باقی رہتا ہے اپنے معروض سے جُدا ہی نہیں ہوتا ہے)

الجواب۔ یہاں بڑھاپے سے مراد وہ بڑھاپا ہے جو غیر طبعی ہو کیونکہ وہ ادویہ سے دُور ہو جاتا ہے۔ ہر حال اس میں تکلّف ضرور ہے لہٰذا اس کی مثال میں عشق مجازی کو پیش کرنا اولیٰ ہے۔

فصل فی التعریفات معرِّف الشئ ما یحمل علیه لافادة تصوره وهو علی اربعة اقسام الحد التام و الحد الناقص والرسم التام و الرسم الناقص فالتعریف ان کان بالجنس القریب و الفصل القریب یسمّی حدًا تامًا کتعریف الانسان بالحیوان الناطق و ان کان بالجنس البعید والفصل القریب او به وحده لا یسمّی حدًّا ناقصًا و ان کان بالجنس القریب و الخاصة یسمّی رسمًا تامًّا و ان کان بالجنس البعید والخاصة او بالخاصة وحدها یسمّی رسمًا ناقصًا مثال الحد الناقص تعریف الانسان بالجسم الناطق او بالناطق فقط و مثال الرسم التام تعریف الانسان بالحیوان الضاحک ومثال الرسم الناقص تعریفه بالجسم الضاحک او بالضاحک وحده ولا دخل فی التعریفات للعرض العام لانه لا یفید التمیز۔

تقریر۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب معرِّف کے مبادی کے بیان سے فارغ ہوئے اب معرِّف (جو کہ تصورات میں مقصود بالبحث ہے)، کا بیان فرماتے ہیں۔ کہ معرّف شی کا وہ چیز ہوتی ہے جو شیٔ پر اس لئے محمول ہو کہ وہ اس شیٔ کے تصوّر کا فائدہ دے اور معرّف چار قسم ہے۔ ۱ حد تام۔ حد ناقص ۲۔ رسم تام ۳۔ رسم ناقص ۴۔ اگر تعریف جنس قریب اور فصل قریب کے ساتھ ہو تو اس کو حد تام کہتے ہیں جیسے انسان کی تعریف "الحیوان الناطق" کے ساتھ اور اگر تعریف جنس بعید اور فصل قریب یا صرف فصل قریب کے ساتھ ہو تو اُس کو حد ناقص کہتے ہیں۔ جیسے انسان کی تعریف الجسم الناطق یا صرف الناطق کے ساتھ ہو اور اگر تعریف جنس قریب اور خاصّہ کے ساتھ ہو تو اس کو رسم تام کہتے ہیں جیسے انسان کی تعریف الحیوان الضاحک کے ساتھ

اور اگر تعریف جنس بعید اور خاصہ کے ساتھ ہو یا صرف خاصہ کے ساتھ ہو تو اس کو رسم ناقص کہتے ہیں۔ جیسے انسان کی تعریف الجسم الضاحک یا صرف ضاحک کے ساتھ ہو۔ اب ایک سوال ہوتا ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے کلیات خمس میں سے عرض عام کو معرِّف کی کسی قسم میں بھی شامل نہیں کیا اس کی کیا وجہ ہے۔ تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس سوال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ تعریف سے دو چیزیں مقصود ہوتی ہیں۔ ایک تو یہ ہے کہ یہ (معرِّف) معرَّف کی ماہیت بتائے اور دوسرے یہ کہ یہ یعنی معرِّف۔ معرَّف کو اس کے جمیع ماعدا سے امتیاز دے اور عرض عام سے نہ تو معرَّف کے ذاتیات کا علم ہوتا ہے اور نہ یہ معرِّف (بالکسر) معرَّف (بالفتح) کو اس کے جمیع ماعدا سے ممتاز کرتا ہے لہٰذا عرض عام معرِّف کی کسی قسم میں داخل نہیں ہو سکتا۔ جیسے انسان کی تعریف ماشی کے ساتھ نہیں ہو سکتی اس لئے کہ ماشی سے انسان کی ماہیت معلوم ہوتی ہے اور نہ یہ انسان کو جمیع ماعدا سے ممتاز کرتا ہے

سوال۔ آپ کا یہ کہنا کہ عرض عام سے شئ کی تعریف نہیں ہوتی یہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ انسان کی تعریف ماش مستقیم القامۃ سے اور خفاش کی تعریف طائر، ولود کے ساتھ جائز ہے حالانکہ ماش اور مستقیم القامۃ انسان کے عرض عام ہیں اس طرح طائر اور ولود خفاش کے عرض عام ہیں۔ الجواب۔ انسان کی تعریف ماش مستقیم القامۃ کے ساتھ اور خفاش کی تعریف طائر ولود، کے ساتھ درست ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں چند عرض عام جمع ہو کر خاصہ مرکبہ بن چکے ہیں تو یہ تعریف خاصہ مرکبہ کے ساتھ ہوئی نہ کہ عرض عام کے ساتھ لہٰذا یہ تعریف درست ہوئی۔

ابحاث قولہ **معرِّف الشئ** الخ۔ معرِّف کے لئے دو امر ضروری ہیں امر اوّل یہ ہے کہ معرِّف اور معرَّف کے درمیان صدق میں تساوی کی نسبت ہو۔ امر ثانی یہ ہے کہ معرِّف (بالکسر) معرَّف (بالفتح) سے زیادہ روشن ہو، امر اوّل کی بنا پر معرِّف (بالکسر) معرَّف (بالفتح) سے نہ تو اعم ہو سکتا ہے اور نہ اخص اور نہ مباین (لہٰذا حیوان۔ انسان کا معرِّف نہیں ہو سکتا اسی طرح انسان۔ حیوان کا معرِّف نہیں ہو سکتا اور ابیض۔ حیوان کا اور فرس انسان کا معرِّف نہیں ہو سکتا) معرِّف اعم مطلق یا اعم من وجہ اس لئے نہیں ہو سکتا کہ اعم مطلق یا اعم من وجہ سے نہ تو معرَّف کی کنہ کا علم آتا ہے اور نہ وہ اپنے تمام ماعدا سے ممتاز ہوتا ہے حالانکہ معرِّف کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ معرَّف کی کنہ بیان کرے یا اُس کو جمیع ماعدا سے ممتاز کر دے لہٰذا حیوان یہ انسان کا معرِّف نہیں ہو سکتا کیونکہ حیوان نہ تو انسان کی کنہ بیان کرتا ہے (اس لئے کہ انسان کی کنہ تو حیوان ناطق ہے نہ کہ صرف حیوان) اور نہ حیوان۔ انسان کو اس کے جمیع ماعدا سے ممتاز کرتا ہے کیونکہ حیوان میں تو فرس۔ بقر۔ غنم سب داخل ہیں۔ اسی طرح

ابیض یہ حیوان کا معرِّف نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ ابیض نہ تو حیوان کی کنہ بیان کرتا ہے اور نہ حیوان کو اس کے جمیع ماعدا سے ممتاز کرتا ہے۔ اور معرِّف اخص مطلق اس لئے نہیں ہو سکتا کہ اخص یہ اعم سے اخفیٰ ہوتا ہے حالانکہ معرِّف کو معرَّف سے اخفیٰ نہیں ہونا چاہیے اور اخص یہ اعم سے اخفیٰ اس لئے ہوتا ہے کہ اخص کا وجود عقل میں اعم سے قلیل ہوتا ہے اور جس شئ کا وجود عقل میں قلیل ہو وہ شئ عقل میں اخفیٰ ہوتی ہے اور معرِّف یہ معرَّف کے مبائن اس لئے نہیں ہو سکتا کہ معرِّف پر حمل ہوتا ہے اور ایک مبائن کا دوسرے مبائن پر حمل محال ہے۔ امر ثانی کی بنا پر معرِّف اور معرَّف کا جہالت میں برابر نہیں ہونا چاہیے یعنی یہ دونوں متضائفین نہ ہوں۔ (متضائفین وہ دو امر ہوتے ہیں جن میں سے ہر ایک کا تصوّر دوسرے کے اعتبار سے ہو جیسے اب۔ ابن تو پھر "اب"، کا معرِّف "من لہ الابن" اور "ابن"، کا معرِّف "من لہ الاب"، نہیں ہوگا اور متضائفین کے علاوہ معرِّف اور معرَّف ایسے امر بھی نہ ہوں جو سامع کے نزدیک علم اور جہالت میں برابر ہوں۔

فائدہ۔ تعریف کے لئے یہ امر بھی ضروری ہے کہ وہ دَوری نہ ہو یعنی معرِّف کسی ایسی چیز پر مشتمل نہ ہو جس کا علم معرَّف پر موقوف ہو جیسے اَ کا معرِّف ب ہو اور ب کا معرِّف پھر اَ ہو۔ اسی طرح تعریف میں الفاظ غریبہ اور مشترکہ اور الفاظ مجازیہ کا استعمال بھی جائز نہیں

قولہ **الحد التام** الخ۔ حد تام کی وجہ تسمیہ[عہ] یہ ہے کہ حد کا لغوی معنی منع ہے اور حد چونکہ ذاتیات پر مشتمل ہونے کی وجہ سے دخول غیر سے مانع ہو جاتی ہے اس لئے اس کو حد کہتے ہیں اور تام اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں تمام ذاتیات مذکور ہوتے ہیں۔ باقی حد ناقص کی وجہ تسمیہ واضح ہے کہ اس کو حد کہنے کی وجہ تو یہ ہے کہ یہ ذاتیات پر مشتمل ہونے کی وجہ سے دخول غیر سے مانع ہے اور چونکہ اس میں بعض ذاتیات محذوف ہوتے ہیں اس لئے اس کو ناقص کہتے ہیں۔

قولہ **الرسم التام** الخ رسم تام کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ رسم کا معنی اثر اور نشان ہے کہ رسم الدار دار کا اثر ہوتا ہے اور جب یہ تعریف لازم خارج سے ہوتی ہے جو کہ شئ کا اثر ہوتا ہے تو پھر یہ تعریف بالاثر ہوئی۔ تو یہ رسم ہوگی۔ اور تام اس وجہ سے ہے کہ یہ حد تام کے مشابہ ہے جس طرح حد تام میں امر عام یعنی جنس قریب کو اوّل میں رکھا جاتا ہے اسی طرح رسم تام میں بھی امر عام یعنی جنس قریب کو اوّل میں رکھا جاتا ہے اور جس طرح حد تام میں امر عام کو امر خاص یعنی فصل کے ساتھ مقید کیا جاتا

[عہ] واعلم ان المقصود منہ بیان المناسبۃ بین المعنی اللغوی والاصطلاحی وبھٰذا یندفع ما یقال ان الرسم ایضاً مانعۃ عن دخول اغیار الرسم فیھا فینبغی ان یسمّٰی حداً ۱۲ (میر ابو البقا) ۱۲

ہے اسی طرح رسم تام میں امر عام کو امر خاص یعنی خاصہ کے ساتھ مقید کیا جاتا ہے۔ باقی رسم ناقص کی وجہ تسمیہ واضح ہے کہ یہ تعریف بالاثر ہونے کی وجہ سے رسم ہے اور چونکہ اس میں رسم تام کے بعض اجزاء یعنی جنس قریب کا نقصان ہوتا ہے اس لئے اس کو ناقص کہتے ہیں۔

نوٹ ۔ شئ کے تصور کے چار اقسام ہیں۔ تصور بالکنہ۔ تصور بکنہہ۔ تصور بالوجہ۔ تصور بوجہہ وجہ حصر۔ شئ کا تصور ذاتیات کے ساتھ حاصل ہوگا یا عرضیات کے ساتھ اگر ذاتیات کے ساتھ حاصل ہو تو پھر معرّف کے ملاحظہ کے لئے ان ذاتیات کو مرآۃ اور آلہ بنایا گیا ہے یا نہیں اگر ان ذاتیات کو آلہ بنایا گیا ہے تو یہ علم بالکنہ ہے جیسے انسان کا تصور حیوان ناطق کے ساتھ اور اگر ذاتیات کو معرّف کے لئے آلہ نہیں بنایا تو یہ تصور بکنہہ ہے جیسا کہ حیوان ناطق ہمارے اذہان میں حاصل ہو اور حیوان ناطق کو انسان کے لئے آلہ نہ بنایا جائے یا پھر معرّف بنفسہٖ ذہن میں حاصل ہو جائے، اور اگر تصور شئ کا شئ کے عرضیات کے ساتھ حاصل ہو اگر ان عرضیات کو آلہ بنایا گیا ہے (شئ کے ملاحظہ کے لئے) تو یہ تصور بالوجہ ہوگا جیسے انسان کا تصور الضاحک کے ساتھ یا ان عرضیات کو آلہ نہیں بنایا گیا تو یہ تصور بوجہہ ہے جیسے الضاحک ذہن میں حاصل ہو اور اس کو ملاحظۂ انسان کے لئے آلہ نہ بنایا گیا ہو۔

اعف عنا یا رب الارباب
رَبِّ زِدْنِی علما وَّ الحقنی بالصالحین

فصل التعریف قد یکون حقیقیاً کما ذکرنا وقد یکون لفظیاً وھو ما یقصد بہ تفسیر مدلول اللفظ کقولھم سعدانۃ نبت والغضنفر الاسد وھھنا قد تم بحث التصورات اعنی القول الشارح۔

تقریر ۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تعریف کبھی حقیقی ہوتی ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا اور کبھی لفظی اور تعریف لفظی وہ ہے جس کے ساتھ لفظ کے مدلول کی تفسیر و توضیح مقصود ہو۔ جیسے سعدانۃ نبت اور الغضنفر الاسد۔ یہاں تک تصورات یعنی قول شارح کی بحث تام ہوئی۔

ابحاث قولہ حقیقیاً ۔ تعریف حقیقی وہ ہوتی ہے جس میں صورۃ غیر حاصلۃ کی تحصیل مقصود ہو جیسے الحیوان الناطق پس اگر اس صورۃ کا وجود خارج میں معلوم ہو تو یہ تعریف بحسب الحقیقۃ ہے۔ اور یہ امور خارجیہ میں ہوتی ہے اور اگر اس صورۃ کا وجود خارج میں معلوم نہ ہو برابر ہے کہ یہ موجود ہو یا معدوم جیسے عنقاء کی تعریف (بانہ طائر مخصوص) تو یہ تعریف بحسب الاسم ہوگی۔ اور یہ موجودات اعتباریہ اور مفہومات اصطلاحیۃ میں ہوگی۔ اور تعریف لفظی وہ ہوتی ہے جس سے صرف کسی لفظ کے معنی کی توضیح مقصود ہو (یعنی مثلاً ایک معنی تم کو معلوم ہے مگر یہ معلوم نہیں کہ فلاں لفظ بھی اس کے لئے موضوع ہے۔ اس حالت میں اس لفظ کے معنی کو بیان کر دینا اور اس کی تفسیر و توضیح کر دینی یہی تعریف لفظی ہے۔ پس درحقیقت یہاں کسی صورۃ غیر حاصلہ کی تحصیل نہیں ہے جیسا کہ تعریف حقیقی میں ہوتا ہے بلکہ یہاں ایک لفظ کے ذریعہ ایک معنی معلوم کا متعین کر دینا ہوتا ہے مثال کے طور پر آپ شیر کو جانتے ہیں مگر آپ کو یہ معلوم نہیں کہ اسی کو غضنفر کہتے ہیں۔ پس آپ کے لئے جب یوں کہا گیا "الغضنفر اسد" تو یہ تعریف لفظی ہوئی۔ اس تعریف (لفظی) میں معرّف کبھی مساوی ہوگا اور کبھی اعم جیسے السعدانۃ نبت۔ اور تعریف حقیقی میں متاخرین کے نزدیک تعریف بالاعم جائز نہیں ہے۔ قد تم بحث التصورات

والحمد للّٰہ علیٰ ذالک حمداً کثیراً و صلی اللہ تعالیٰ علیٰ حبیبہٖ محمد و علی آلہ واصحابہ وسلم۔

الباب الثانی فی الحجۃ وما یتعلق بہا۔ فصل فی القضایا القضیۃ قول یحتمل الصدق والکذب وقیل ہو قول یقال لقائلہ انہ صادق فیہ او کاذب وہی قسمان حملیۃ وشرطیۃ اما الحملیۃ فہو ما حکم فیہا بثبوت شیٔ لشیٔ او نفیہ عنہ کقولک زید قائم وزید لیس بقائم واما الشرطیۃ فما لا یکون فیہ ذلک الحکم وقیل الشرطیۃ ما ینحل الی قضیتین کقولنا ان کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود ولیس البتۃ اذا کانت الشمس طالعۃ فاللیل موجود فاذا حذف الادوات بقی الشمس طالعۃ والنہار موجود والحملیۃ ما لا ینحل الی قضیتین بل ینحل اما الی مفردین کقولک زید ہو قائم فانک اذا حذفت الرابطۃ اعنی ہو بقی زید وقائم وہما مفردان واما الی مفرد وقضیۃ کما فی قولک زید ابوہ قائم فاذا حللتہ بقی زید وہو مفرد وابوہ قائم وہو قضیۃ

تقریر۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب قول شارح کے بیان سے فارغ ہوئے اب حجت اور اس کے مبادی کا بیان شروع فرماتے ہیں۔ چونکہ حجت قضایا سے مبنی ہے اس لئے حجت کے بیان سے پہلے قضایا کا بیان شروع فرماتے ہیں۔ اس فصل میں پہلے قضیہ کی تعریف پھر اس کی تقسیم بیان فرمائیں گے۔ قضیہ کی دو تعریفیں ہیں۔ پہلی تعریف۔ قضیہ وہ مرکب ہے جو صدق اور کذب کا احتمال رکھے۔ دوسری تعریف۔ قضیہ وہ مرکب ہے جس کے قائل کو اس میں سچا یا جھوٹا کہا جا سکے۔ اور قضیہ دو قسم ہے۔ حملیہ وشرطیہ۔ قضیہ حملیہ وہ قضیہ ہوتا ہے جس میں یہ حکم ہو کہ ایک شیٔ کا دوسری شیٔ کے لئے ثبوت ہے یا ایک شیٔ کی دوسری شیٔ سے نفی ہے۔ جیسے زید قائم وزید لیس بقائم۔ اور قضیہ شرطیہ وہ قضیہ ہوتا ہے

جس میں یہ حکم نہ ہو کہ ایک شیٔ کا دوسری شیٔ کیلئے ثبوت ہے یا ایک شیٔ کی دوسری شیٔ سے نفی ہے (بلکہ یہ حکم ہو کہ ایک نسبت دوسری نسبت کی تقدیر پر ثابت ہے یا ایک نسبت دوسری نسبت کے ثبوت کی تقدیر پر منفی ہے جیسا کہ شرطیہ متصلہ میں ہوتا ہے۔ پہلی صورت میں موجبہ ہے اور دوسری صورت میں سالبہ۔ یا یہ حکم ہو کہ دونوں نسبتوں میں تنافی ہے یا لا تنافی ہے جیسا کہ شرطیہ منفصلہ میں ہوتا ہے۔ پہلی صورت میں موجبہ ہے اور دوسری صورت میں سالبہ ہے قضیہ شرطیہ کی دوسری تعریف۔ قضیہ شرطیہ وہ ہوتا ہے جو دو قضیوں کی طرف کھلے جیسے ہمارا قول "ان کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود ولیس البتۃ اذا کانت الشمس طالعۃ فاللیل موجود" ان دونوں قضیوں میں سے پہلا موجبہ ہے اور دوسرا سالبہ۔ جب پہلے قضیہ سے ادوات اتصال کو جو کہ اِنْ۔ فَا ہیں حذف کر دیا تو باقی دو قضیے (بالقوۃ) نکل آئے۔ الشمس طالعۃ والنہار موجود۔ اسی طرح دوسرے قضیہ سے جب لیس البتۃ واِذا اور فَا کو حذف کیا تو باقی دو قضیے نکل آئے یعنی الشمس طالعۃ اور اللیل موجود۔ اور قضیہ حملیہ وہ ہوتا ہے جو دو قضیوں کی طرف نہ کھلے بلکہ یا تو دو مفردوں کی طرف کھلے جیسے زید ھو قائم جب اِس قضیہ سے رابطہ یعنی ھو کو حذف کیا تو باقی زید اور قائم رہ گئے اور یہ دونوں مفرد ہیں۔ اور یا ایک مفرد اور ایک قضیہ کی طرف کھلے جیسے زید ابوہ قائم جب اس کی تحلیل کی تو زید اور ابوہ قائم نکل آئے۔ زید مفرد ہے اور ابوہ قائم قضیہ ہے۔

ابحاث قولہٗ القضیۃ۔ قضیہ بروزن غَنِیّہ کا لغوی معنی حکم ہے۔ اور قضیہ بروزن ذبیحہ کا لغوی معنی محکوم ہے اور قضیہ کا اصطلاحی معنی وہ ہے جو مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے بیان فرمایا ہے کہ قضیہ وہ مرکب ہے جو صدق اور کذب کا احتمال رکھے جیسے زید قائم" وزید لیس بقائم۔ قضیہ کا اطلاق قضیہ معقولہ اور قضیہ ملفوظہ دونوں پر ہوتا ہے۔ زید قائم یہ قضیہ ملفوظہ ہے اور اس کا مفہوم جو ذہن میں حاصل ہو قضیہ معقولہ ہے اور قضیہ کا اطلاق قضیہ معقولہ پر حقیقۃً ہے اور قضیہ ملفوظہ پر مجازاً تسمیۃ الدال باسم المدلول کیونکہ فن منطق میں قضیہ معقولہ ہی کا اعتبار ہے۔ اور قضیہ کی طرح قول کا اطلاق بھی قول معقول اور قول ملفوظ دونوں پر ہوتا ہے۔ تو قول معقول، قضیہ معقولہ کی جنس ہوگا اور قول ملفوظ قضیہ ملفوظہ کی جنس ہوگا۔

قولہٗ **یحتمل الصدق والکذب** الخ قضیہ کی یہ تعریف اس بناء پر ہے کہ صدق اور کذب یہ قضیہ کی صفات ہوں اب صدق کا معنی ہوگا مطابقۃ للواقع اور کذب کا معنی ہوگا عدم مطابقۃ للواقع اور قضیہ کی دوسری تعریف (ھو

قول یقال لقائلہ انہ صادق فیہ او کاذب) اِس بناء پر ہے کہ صدق اور کذب قائل کی صفات ہوں اب صدق کا معنی ہوگا مطابقۃ الاخبار للواقع اور کذب کا معنی ہوگا عدم مطابقۃ الاخبار للواقع۔

قولہٗ **الی قضیتین** الخ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قضیّہ شرطیّہ وہ قضیّہ ہوتا ہے جو دو قضیوں کی طرف کھے اِس مقام پہ یہ امر ذہن نشین رہے کہ جب اس کا انحلال دو قضیوں کی طرف ہوگا تو یہ دونوں بالقوۃ قضیے ہوں گے نہ کہ بالفعل اس لئے کہ جب حروف اتصال و انفصال یعنی اِن - فا - اما - او کو حذف کیا جائے باقی دو مرکب حکم کے بغیر رہ جاتے ہیں کیونکہ حکم تو حروف اتصال کے دور کرنے سے زائل ہو چکا ہے تو ہم جب تک ان میں حکم کا اعتبار نہیں کرینگے یہ قضیے بالفعل نہیں ہو سکتے۔

قولہٗ **والحملیۃ مالا ینحل** الخ قضیّہ حملیہ کی اِس تعریف پر ایک اعتراض ہوتا ہے کہ زید قائم "یضادہٗ زید لیس بقائم" یہ بالاتفاق قضیّہ حملیہ ہے حالانکہ اس کے اطراف نہ تو دونوں مفرد ہیں اور نہ ایک مفرد اور دوسرا قضیہ لہٰذا قضیہ حملیہ کی تعریف جامع اور قضیہ شرطیّہ کی تعریف مانع نہ رہی۔

الجواب مفرد میں تعمیم ہے مفرد بالفعل ہو یا بالقوۃ تو اِس قضیّہ میں گو یہ اطراف مفرد بالفعل نہیں مگر مفرد بالقوہ ہیں ان کو مفرد بالفعل سے تعبیر کیا جا سکتا ہے مثلاً "ھذا ذاک - ھو ھو - لہٰذا اب دونوں اطراف بلا شبہ مفرد ہیں بخلاف قضیہ شرطیّہ کے اِس میں ایسے نہیں ہو سکتا۔

فائدہ - تحقیق مقام (جیسا کہ السیّد المحقق الشریف نے فرمایا ہے) یہ ہے یا تو قضیہ کی دونوں طرفوں میں نسبت نہیں ہوگی جیسے الانسان حیوان - اور اگر نسبت ہو تو وہ تقییدی ہوگی جیسے الحیوان الناطق جسم ضاحک" یا نسبت تامہ ہوگی پھر ایک طرف میں ہوگی جیسے الحیوان الناطق ینتقل بنقل قدمیہ یا ہر دو طرفوں میں ہوگی مگر دونوں صورتوں میں اجمالاً ملحوظ ہوگی جیسے زید قائم "ینافیہ زید لیس بقائم"، یہ تمام اقسام قضیّہ حملیہ کے ہیں۔ اور اگر دونوں طرفوں میں نسبۃ تامہ ہے اور تفصیلاً ملحوظ ہے جیسے ان کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود تو یہ قضیہ شرطیّہ ہوگا۔ اس بیان سے یہ امر واضح ہو گیا کہ اطراف حملیہ مفرد ہوں گے مفرد بالفعل ہوں یا مفرد بالقوۃ" اور یہ امر بھی ظاہر ہو گیا کہ قضیّہ حملیہ کی جو طرف نسبۃ تقییدیہ پر مشتمل ہے اور جو طرف نسبۃ تامہ "جو کہ اجمالاً ملحوظ ہو" پر مشتمل ہے اس کی جگہ مفرد کو لانا ممکن ہے بخلاف قضیہ شرطیّہ کے اطراف کے کہ اِن کی جگہ مفرد کو نہیں لایا جا سکتا ورنہ قضیہ شرطیّہ، قضیہ شرطیّہ نہیں ہوگا۔

فصل الحملیۃ ضربان موجبۃ وھی التی حکم فیھا بثبوت شئ لشئ وسالبۃ وھی التی حکم فیھا بنفی شئ عن شئ نحو الانسان حیوان والانسان لیس بفرس۔

تقریر - مصنّف رحمۃ اللہ علیہ نے پہلے مطلق قضیہ کی تقسیم بیان فرمائی اب قضیہ حملیہ کی بلحاظ نسبۃ کے تقسیم فرماتے ہیں۔ قضیہ حملیہ دو قسم ہے۔ موجبہ اور سالبہ، قضیہ حملیہ موجبہ وہ قضیہ ہوتا ہے جس میں یہ حکم کیا گیا ہو کہ محمول کا موضوع کے لئے ثبوت ہے جیسے الانسان حیوان اور قضیہ حملیہ سالبہ وہ قضیہ ہوتا ہے جس میں یہ حکم کیا گیا ہو کہ محمول کی موضوع سے نفی ہے جیسے الانسان لیس بفرس۔

اعف عنا یا رب الارباب
ربّ زدنی علما والحقنی بالصالحین

فصل الحملية تلتئم من اجزاء ثلثة احدها المحكوم عليه ويسمّى موضوعا والثانی المحكوم به ويسمّى محمولا والثالث الدال على الرابط ويسمّى رابطة ففی قولك زيد هو قائم زيد محكوم عليه و موضوع وقائم محكوم به ومحمول ولفظة هو نسبة ورابطة وقد تحذف الرابطة فی اللفظ دون المراد فيقال زيد قائم۔

تقریر۔ مصنّف رحمۃ اللہ علیہ قضیہ حملیہ کے اقسام کے بیان کے بعد اب قضیہ حملیہ کے اجزاء کا بیان فرماتے ہیں۔ قضیّہ حملیہ تین اجزاء سے مرکب ہوتا ہے ان میں سے ایک محکوم علیہ ہے جس کو موضوع کہتے ہیں دوسرا محکوم بہ ہے جس کو محمول کہتے ہیں تیسرا وہ جو رابطہ پر دلالت کرتا ہے جس کو رابطہ کہتے ہیں تو تیسرے اس قول زید ھو قائم میں زیدؔ محکوم علیہ اور موضوع ہے اور قائم محکوم بہ اور محمول ہے اور لفظ ھو نسبۃ اور رابطہ ہے اور کبھی کبھی رابطہ کو لفظ سے حذف کر دیا جاتا ہے اور معنی میں مراد ہوتا ہے تو کہا جاتا ہے زید قائم۔

ابحاث قولہ من اجزاء ثلثۃ الخ اس پر یہ سوال وارد ہوتا ہے کہ مصنّف رحمۃ اللہ علیہ نے قضیہ حملیہ کے تین اجزاء بیان کئے ہیں یعنی موضوع[۱] ۔ محمول[۲] ۔ نسبۃ[۳] تامہ خبریہ حالانکہ قضیہ حملیہ کے چار اجزاء ہوتے ہیں موضوع[۱] ۔ محمول[۲] ۔ نسبۃ[۳] تقییدیہ ۔ نسبۃ[۴] تامہ خبریہ۔

الجواب۔ قضیہ حملیہ کے اجزاء کے بارے مناطقہ کا اختلاف ہے متقدمین کے نزدیک قضیہ حملیہ کے تین اجزاء ہیں موضوع[۱] ۔ محمول[۲] ۔ نسبۃ[۳] تامہ خبریہ۔ اور متاخرین کے نزدیک قضیہ حملیہ کے چار اجزاء ہیں موضوع[۱] ۔ محمول[۲] ۔ نسبۃ تقییدیہ (جس کو نسبۃ حکمیہ اور نسبۃ بین بین کہتے ہیں)۔ اور جزء رابع نسبۃ[۴] تامۃ خبریہ ہے۔ اور مصنّف رحمۃ اللہ علیہ نے متقدمین کا مذہب اختیار کیا ہے اور ان کے نزدیک قضیہ حملیہ کے تین اجزاء ہیں کما مر۔ اور محققین کی بھی یہی رائے ہے۔ والتفصیل فی المطولات

قولہ **ویسمّٰی موضوعًا** الخ محکوم علیہ کو موضوع اس لئے کہتے ہیں کہ یہ وضع ہی اس لئے کیا جاتا ہے کہ اس پر نفی یا اثبات سے حکم کیا جائے اور محکوم بہ کو محمول اس لئے کہتے ہیں کہ اس کا موضوع پر حمل ہوتا ہے اور رابطہ کو رابطہ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ نسبۃ پر دال ہوتا ہے اور وہ نسبۃ ہی اصل میں رابطہ ہے (کیونکہ یہی نسبۃ محکوم علیہ اور محکوم بہ میں رابطہ پیدا کر دیتی ہے) تو نسبۃ پر جو لفظ دلالت کرے اس کا نام رابطہ رکھنا من قبیلِ مجاز تسمیۃ الدال باسم المدلول ہے۔

قولہ **ولفظۃ ھو نسبۃ ورابطۃ**۔ یہاں یہ سوال ہوتا ہے کہ رابطہ اصل میں نسبۃ ہے اور وہ غیر مستقل بالمفہومیت ہے لہٰذا جو لفظ اس نسبۃ پر دلالت کرے اس کو حرف ہونا چاہیے حالانکہ وہ تو اسم ہے یعنی ھوَ۔

الجواب۔ بے شک غیر مستقل بالمفہومیت پر دال بھی غیر مستقل بالمفہومیت ہونا چاہیے لیکن لغت عربیۃ میں نسبۃ کی تعبیر کے لئے کوئی حرف موضوع نہیں تھا تو عاریۃً اس حرف کے عوض ھوَ کو لے آئے اور اس سے وہی معنی حرفی مراد لئے جاتے ہیں۔

قولہ **قد تحذف الرابطۃ**۔ رابطہ کو کبھی حذف کر دیا جاتا ہے۔ اگر رابطہ کو حذف کیا گیا ہو تو اس قضیہ حملیہ کو ثنائیہ کہتے ہیں جیسے زید قائم، اور اگر رابطہ مذکور ہو تو اس قضیہ حملیہ کو ثلاثیہ کہتے ہیں جیسے زید ھو قائم۔

فصل للشرطية ايضًا اجزاء ويسمى الجزء الاول منها مقدما والجزء الثانى منها تاليا ففى قولك ان كانت الشمس طالعة كان النهار موجودًا قولك ان كانت الشمس طالعة مقدم وقولك كان النهار موجودًا تالٍ والرابطة هى الحكم بينهما

تقریر- مصنّف رحمۃ اللہ علیہ قضیہ حملیہ کے اجزاء بیان کرنے کے بعد اب قضیّہ شرطیہ کے اجزاء کا بیان فرماتے ہیں قضیّہ شرطیّہ کی پہلی جزء کو مقدم اور جزء ثانی کو تالی کہتے ہیں جیسے ان کانت الشمس طالعۃ کان النہار موجودًا میں ان کانت الشمس طالعۃ مقدّم ہے اور کان النہار موجودًا تالی ہے اور رابطہ ان دونوں جزؤں یعنی مقدم و تالی کے درمیان حکم کو کہتے ہیں۔

ابحاث قولہٗ **ويسمّى الجزء الاوّل مقدّما** الخ جزء اوّل کو مقدم اس لئے کہتے ہیں کہ یہ دوسری جزء سے پہلے ہوتی ہے اور جزء ثانی کو تالی اس لئے کہتے ہیں کہ تالی کا معنی ہے پیچھے آنے والا اور یہ جزء بھی پہلی جزء کے بعد ہے۔

قولہٗ **والرابطة هى الحكم بينهما**- اس امر میں اہلِ منطق اور اہلِ عربیّہ کا اختلاف ہے کہ شرطیہ میں حکم کہاں ہوتا ہے۔ اہلِ منطق کہتے ہیں کہ شرطیّہ میں حکم مقدم اور تالی کے درمیان ہوتا ہے اور اہلِ عربیہ کا کہنا ہے کہ حکم صرف جزاء میں ہوتا ہے اور شرط قید ہوتی ہے۔

فصل وقد تنقسم القضية باعتبار الموضوع فالموضوع ان كان جزئيًا وشخصا معينا سميت القضية شخصية ومخصوصة كقولك زيد قائم و ان لم يكن جزئيًا بل كان كليا فهو على انحاء لانها ان كان الحكم فيها على نفس الحقيقة تسمّى القضية طبعية نحو الانسان نوع والحيوان جنس وان كان على افرادها فلا يخلو اما ان يكون كمية الافراد فيها مبينا او لم يكن فان بيّن كمية الافراد تسمى القضية محصورة كقولك كل انسان حيوان وبعض الحيوان انسان وان لم يُبيّن يسمى القضية مهملة نحو الانسان فى خسر۔

تقریر- قضیہ حملیہ موضوع کے اعتبار سے چار قسم ہے۔ قضیہ حملیہ کا موضوع جزئی حقیقی و شخص معیّن ہوگا یا کلی اگر جزئی و شخص معیّن ہے تو اس قضیہ کو شخصیّہ[1] اور مخصوصہ کہتے ہیں جیسے زید قائم اور اگر کلی ہے تو پھر حکم اس کی نفس حقیقت پر ہے یا افراد پر اگر حکم نفس حقیقت پر ہے تو اس کو طبعیّۃ[2] کہتے ہیں جیسے الانسان نوع الحیوان جنس اور اگر حکم کلی کے افراد پر ہے تو افراد کی مقدار بیان کی گئی ہے یا نہیں اگر افراد کی مقدار کل یا بعض کے ساتھ بیان کر دی گئی ہے تو اس کو محصورہ[3] کہتے ہیں جیسے کل انسان حیوان و بعض الحیوان انسان اور اگر افراد کی مقدار بیان نہیں کی گئی تو اس کو مہملہ کہتے ہیں جیسے الانسان لفی خسر۔

ابحاث- قولہٗ **ان كان جزئيًا**- سوال مصنّف رحمۃ اللہ علیہ نے ان کان جزئیًا کہا ہے اور ان کان علمًا کیوں نہیں کہا۔ **الجواب** اگر مصنف رحمۃ اللہ علیہ ان کان علمًا کہتے تو ھذا عالم۔ وانا عالم وامثالہما قضیہ شخصیہ سے خارج ہو جاتے حالانکہ یہ قضیہ شخصیّہ میں داخل ہیں۔ نیز اگر صرف علمًا کہتے تو اس سے قضیہ شخصیّہ کی حصر قضیّہ ملفوظہ

میں سمجھی جاتی کیونکہ علَم لفظ ظاہری ہوتا ہے۔

قولہ **شخصیۃ ومخصوصۃ**۔ قضیہ[1] شخصیہ و طبعیہ[2] و محصورہ[3] و مہملہ[4] میں سے ہر ایک کی تعریف کا خلاصہ یہ ہے۔ قضیہ شخصیہ اُس قضیہ حملیہ کو کہتے ہیں جس کا موضوع جزئی حقیقی ہو جیسے زید قائم۔ قضیہ طبعیہ اُس قضیہ حملیہ کو کہتے ہیں جس کا موضوع کلی ہو اور حکم اس کی ماہیت پر ہو جیسے الانسان نوع۔ قضیہ محصورہ اُس قضیہ حملیہ کو کہتے ہیں جس کا موضوع کلی ہو اور حکم اُس کے افراد پر ہو اور افراد کی مقدار بیان کردی گئی ہو کہ کل افراد پر حکم لگایا گیا ہے یا بعض پر جیسے کل انسان حیوان و بعض الانسان کاتب۔ قضیہ مہملہ۔ اُس قضیہ حملیہ کو کہتے ہیں جس کا موضوع کلی ہو اور حکم اس کے افراد پر ہو اور افراد کی مقدار بیان نہ کی گئی ہو جیسے الانسان لفی خسر۔ تحقیقِ مقام (جیسا کہ حضرت بحر العلوم مفتی سید محمد افضل حسین صاحب رحمۃ اللہ علیہ ارشاد فرماتے ہیں) آدمی کا مکلف ہونا عقل و بلوغ پر موقوف ہے۔ مفتی یا محدث ہونا علم پر موقوف ہے۔ ان مثالوں سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ شئی کی ایک صفت کبھی اس کی دوسری صفت پر موقوف ہو جاتی ہے۔ بلفظ دیگر شئی کی ایک صفت دوسری صفت کی شرط ہوتی ہے۔ انسان۔ حیوان وغیرہ کی صفتیں عموم و خصوص بھی ہیں۔ یہ ماہیتیں جب اپنے افراد کے ضمن میں پائی جاتی ہیں تو خصوص ان کی صفت ہوتی ہے ورنہ عموم صفت۔ عموم پر انسان کی صفتِ نوعیت اور ناطق کی صفت فصلیت اور حیوان کی صفت جنسیت موقوف ہے یعنی اگر صفت عموم نہ ہو تو نہ انسان نوع ہو سکے نہ ناطق فصل نہ حیوان جنس اور صفت خصوص پر انسان۔ ناطق حیوان وغیرہ ماہیتوں کی صفتیں کتابت۔ حس۔ حرکت وغیرہ موقوف ہیں۔ لہٰذا اگر ماہیت افراد کے ضمن میں نہ پائی جائے یعنی ماہیت کی صفت خصوص نہ ہو تو کتابت۔ حس۔ حرکت وغیرہ صفتوں سے ماہیت متصف نہیں ہو سکتی۔ اس سے تم یہ سمجھ گئے ہو گے کہ کچھ صفات کے لئے ماہیت کا عموم شرط ہے اور کچھ صفات کے لئے ماہیت کا خصوص شرط ہے یعنی افراد کے ضمن میں پایا جانا۔ اب تم یہ سمجھو کہ ماہیت کا عموم شرط کر کے ماہیت پر ایسی صفت کا حکم لگانا غلط ہوگا جس صفت کے لئے ماہیت کا خصوص شرط ہے اور ماہیت کے افراد پر ایسی صفت کا حکم لگانا صحیح ہوگا جس صفت کے لئے ماہیت کا خصوص شرط ہے یونہی کسی شرط کے بغیر ماہیت پر ایسی صفت کا حکم لگانا صحیح ہوگا جس صفت کے لئے ماہیت کا خصوص شرط ہے مثلاً ماہیت انسان کا عموم شرط کر کے اگر تم الانسان، کاتب بولو تو تمہارا بولنا صحیح نہ ہوگا۔ اور اگر افراد انسان کی کتابت ثابت کرنے کے لئے تم الانسان کاتب بولو تو صحیح ہوگا۔ یونہی کسی شرط کے بغیر تمہارا الانسان کاتب کہنا بھی صحیح ہے اور ماہیت کے افراد پر ایسی صفت کا حکم لگانا غلط ہوگا جس صفت کے لئے ماہیت کا عموم

شرط ہے۔ اور ماہیت کا عموم شرط کر کے ماہیت پر ایسی صفت کا حکم لگانا صحیح ہوگا جس صفت کے لئے ماہیت کا عموم شرط ہے۔ یونہی کسی شرط کے بغیر ماہیت پر ایسی صفت کا حکم لگانا بھی صحیح ہوگا جس صفت کے لئے ماہیت کا عموم شرط ہے مثلاً افراد انسان کی نوعیت ثابت کرنے کے لئے اگر تم الانسان نوع بولو تو تمہارا بولنا صحیح نہ ہوگا اور اگر انسان کا عموم شرط کر کے تم الانسان نوع بولو تو تمہارا بولنا صحیح ہوگا یونہی کسی شرط کے بغیر تمہارا الانسان نوع بولنا بھی صحیح ہے۔ اب تم یہ یاد رکھو کہ قضیہ حملیہ کا موضوع کبھی جزئی حقیقی ہوتا ہے۔ جیسے زید کاتب اور کبھی کلی جیسے الانسان نوع اور الانسان کاتب اور جس قضیہ حملیہ کا موضوع کلی ہوتا ہے۔ کبھی اس کے موضوع کی ماہیت کا عموم شرط کر کے ماہیت پر حکم لگاتے ہیں اور کبھی ماہیت کا خصوص شرط کر کے افراد پر حکم لگاتے ہیں اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ نہ ماہیت کا عموم شرط کرتے ہیں۔ اور نہ ماہیت کا خصوص اور ماہیت پر حکم لگا دیتے ہیں مثلاً تم ماہیت انسان کا عموم شرط کر کے الانسان نوع بولو یا افراد انسان کی کتابت ثابت کرنے کے لئے الانسان کاتب بولو یا عموم و خصوص کسی شرط کی نیت نہ کرو اور الانسان نوع یا الانسان کاتب بولو تو جس قضیہ حملیہ کا موضوع جزئی حقیقی ہوتا ہے اُس کو قضیہ شخصیہ کہتے ہیں اور جس قضیہ حملیہ کا موضوع کلی ہوتا ہے اور اس کے موضوع کی ماہیت پر عموم و خصوص کی شرط کے بغیر حکم لگاتے ہیں اس کو قضیہ مہملہ قدمائیہ کہتے ہیں اور جس قضیہ حملیہ کا موضوع کلی ہوتا ہے اور اسکے موضوع کی ماہیت پر عموم شرط کر کے حکم لگاتے ہیں اسکو قضیہ طبعیہ کہتے ہیں۔ اور جس قضیہ حملیہ کا موضوع کلی ہوتا ہے اور افراد پر حکم لگاتے ہیں اسکی دو قسمیں ہیں مہملہ عند المتاخرین اور محصورہ اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ قضیہ حملیہ کی پانچ قسمیں ہیں ۱ شخصیہ ۲ مہملہ قدمائیہ ۳ طبعیہ ۴ مہملہ عند المتاخرین ۵ محصورہ۔ قضیہ شخصیہ۔ اُس قضیہ حملیہ کو کہتے ہیں جسکا موضوع جزئی حقیقی ہو جیسے زید کاتب۔ قضیہ مہملہ[2] قدمائیہ۔ اُس قضیہ حملیہ کو کہتے ہیں جسکا موضوع کلی ہو اور اُس کے موضوع کی ماہیت پر عموم و خصوص کی شرط کے بغیر حکم لگایا گیا ہو جیسے تم ماہیت انسان کا عموم و خصوص شرط کئے بغیر کہو۔ الانسان نوع[1] یا الانسان کاتب[2]۔ یا الانسان شئی[3]۔ قضیہ طبعیہ[3]۔ اس قضیہ حملیہ کو کہتے ہیں جسکا موضوع کلی ہو اور اسکے موضوع کی ماہیت کا عموم شرط کر کے حکم لگایا گیا ہو جیسے تم ماہیت انسان کا عموم شرط کر کے کہو الانسان نوع ۴ قضیہ مہملہ عند المتاخرین۔ اس قضیہ حملیہ کو کہتے ہیں جسکا موضوع کلی ہو اور افراد پر حکم لگایا گیا ہو لیکن افراد کی مقدار مجہول رکھی گئی ہو جیسے الکواکب سیارہ ۵ قضیہ محصورہ اُس قضیہ حملیہ کو کہتے ہیں جس کا موضوع کلی ہو اور افراد پر حکم لگایا گیا ہو اور یہ بھی بتا دیا گیا ہو کہ کل افراد پر حکم لگایا گیا ہے یا بعض پر جیسے کل انسان حیوان و بعض الانسان کاتب انتہی۔

ع۱ قولہ نوع ہذا صادق بشرط العموم فقط۔ ع۲ قولہ کاتب ہذا صادق بشرط الخصوص فقط ۱۲ ع۳ قولہ شئی ہذا صادق لا بشرط شئی ۱۲ از بدایۃ المنطق

فصل المحصورات اربع احدٰ ھا الموجبۃ الکلیۃ کقولک کل انسان حیوان والثانیۃ الموجبۃ الجزئیۃ نحو بعض الحیوان اسود والثالثۃ السالبۃ الکلیۃ نحو لا شئ من الزنجی بابیض والرابعۃ السالبۃ الجزئیۃ نحو بعض الانسان لیس باسود۔

تقریر۔ محصورات چار ہیں ان میں سے ایک موجبہ کلیہ ہے جیسے کل انسان حیوان دوسرا موجبہ جزئیہ جیسے الحیوان اسود اوران میں سے تیسرا سالبہ کلیہ ہے جیسے لا شئ من الزنجی بابیض، اورچوتھا سالبہ جزئیہ جیسے بعض الانسان لیس باسود۔

ابحاث قولہٗ **المحصورات اربع** الخ۔ وجہ حصر۔ قضایا محصورہ میں حکم بالایجاب ہوگا یا بالسلب دونوں تقدیروں پر تمام افراد پر حکم ہوگا یا بعض افراد پر پس اگر حکم بالایجاب تمام افراد پر ہو تو یہ موجبہ کلیہ ہے اور اگر حکم بالایجاب بعض افراد پر ہو تو یہ موجبہ جزئیہ ہے۔ اور اگر حکم بالسلب تمام افراد پر ہو تو یہ سالبہ کلیہ ہے اور اگر حکم بالسلب بعض افراد پر ہے تو یہ سالبہ جزئیہ ہے۔

قولہٗ **احدٰ ھا الموجبہ الکلیۃ** الخ۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے موجبہ کلیہ کو دیگر اقسام پر اس کے شرف کی وجہ سے مقدم کیا ہے۔

فصل الذی یبین بہ کمیۃ الافراد من الکلیۃ والبعضیہ یسمیٰ سورًا وھو ماخوذ من سور البلد وسور الموجبۃ الکلیۃ کل ولام الاستغراق وسور الموجبۃ الجزئیۃ بعض وواحد من الجسم جماد وسور السالبۃ الکلیۃ لا شئ ولا واحد نحو لا شئ من الغراب بابیض ولا واحد من النار ببارد ووقوع النکرۃ تحت النفی نحو ما من ماء الا وھو رطب وسور السالبۃ الجزئیۃ لیس بعض کقولک لیس بعض الحیوان بحمار وبعض لیس کما تقول بعض الفواکہ لیس بحلوٍ واعلم ان فی کل لسان سورًا یخصھا ففی الفارسیۃ لفظ ہر سور الموجبۃ الکلیۃ کقول الشاعر بیت ہر آں کس کہ در بندِ حرص اوفتاد - دہد خرمنِ زندگانی بباد

وھو مصلح الدین السعدی الشیرازی کما قال فی کریما ۱۲

تقریر۔ وہ امر جس کے ساتھ افراد کی مقدار کلیّت وبعضیّت سے بیان کی جائے اُس کو سور کہتے ہیں اور سور یہ سور البلد (بمعنی فصیل شہر وشہر پناہ) سے لیا گیا ہے اور موجبہ کلیّہ کا سور لفظ کل[1] اور الف[2] لام استغراق ہے اور موجبہ جزئیہ کا سور لفظ بعض[1] اور لفظ واحد[2] ہے جیسے بعض من الجسم جماد اور واحد من الجسم جماد اور سالبہ کلیّہ کا سور لا شئ[1] اور لا واحد[2] ہے جیسے لا شئ من الغراب بابیض اور لا واحد من النار ببارد اور نکرہ[3] کا تحت النفی واقع ہونا بھی سالبہ کلیہ کا سور ہے جیسے ما من ماءٍ الا وھو رطب۔ نہیں ہے کوئی پانی مگر وہ تر ہے اور سالبہ جزئیہ کا سور لیس[1] بعض جیسے لیس بعض الحیوان بحماد اور بعض[2] لیس جیسے بعض الفواکہ لیس بحلو۔ بعض میوے میٹھے نہیں۔ اس مقام پر یہ وہم ہو سکتا تھا کہ سور لسان عربی کے ساتھ مختص ہے تو مصنّف رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے قول واعلم الخ سے اس وہم کا ازالہ فرماتے ہوئے فرمایا کہ ہر زبان میں سور ہوتا ہے جو اس زبان کے ساتھ خاص ہوتا ہے۔ چنانچہ فارسی زبان میں لفظ ہر موجبہ کلیہ کا سور ہے۔ جیسے ایک شاعر کا یعنی (حضرت مصلح الدین

سعدی شیرازی کا کریما میں یہ) قول: ہر آنکس کہ دربندِ حرص اوفتاد۔ دہد خرمن زندگانی بباد ترجمہ جو آدمی بھی حرص کی قید میں پڑا۔ وہ اپنی زندگی کا ڈھیر برباد کرے گا۔

ابحاث۔ قولہٗ وھو ماخوذ من سور البلد۔ سور کو سور البلد سے لیا گیا ہے اور سور البلد شہر کی اس چار دیواری کو کہتے ہیں جس نے شہر کو گھیرا ہوا ہوتا ہے۔ تو جس طرح شہر کو یہ دیوار احاطہ کر لیتی ہے اسی طرح یہ سور بھی موضوع کے افراد کا احاطہ کر لیتا ہے۔

قولہٗ کل۔ کل کی تین قسمیں ہیں (۱) کل افرادی ۲ کل مجموعی ۳ کل کلی۔ کل افرادی وہ ہوتا ہے جس میں کل کے مدخول کے ہر ہر فرد پر حکم ہو جیسے کل رمان ماکول اور کل مجموعی وہ ہوتا ہے جس میں کل کے مدخول کے مجموعہ پر حکم ہو جیسے کل الرمان ماکول یہاں ماکول کا حکم رمان کے مجموعہ پر ہے یعنی رمان کے جمیع اجزاء ماکول ہیں (اس میں ماکول کا حکم رمان کے ہر ہر فرد پر ہے یعنی رمان کے افراد میں سے ہر ہر فرد کھایا جا سکتا ہے) اور کل کلی یہ کلی کا مخفف ہوتا ہے جیسے کل انسان نوع یعنی الانسان الکلی نوع۔ اور موجبہ کلیہ کا سور کل افرادی ہوتا ہے۔

قولہٗ وقوع النکرۃ تحت النفی۔ نکرہ کا تحت النفی واقع ہونا سالبہ کلیہ کا سور اس لئے ہے کہ نکرہ فرد مبہم غیر معین کے لئے موضوع ہوتا ہے۔ تو جب اس نکرہ پر نفی داخل ہو گئی تو ہر فرد مبہم غیر معین کی نفی ہو گئی جس سے تمام افراد کی نفی لازم آئی۔ اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول "وقوع النکرۃ تحت النفی" من قبیل التعمیم بعد التخصیص ہے کیونکہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے قول "لاشئ ولا واحد" میں بھی نکرہ تحت النفی واقع ہے۔

قولہٗ وسور السالبۃ الجزئیۃ الخ اس مقام پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ سالبہ جزئیہ کے سور تو تین ہیں۔ لیس بعض ۱ بعض لیس ۲ ولیس کل ۳ اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے صرف دو کا ذکر کیا ہے یعنی لیس بعض و بعض لیس کا اور لیس کل ترک کر دیا اس کی کیا وجہ ہے؟

الجواب: سالبہ جزئیہ میں سلب جزئی ہوتا ہے۔ اور لیس بعض و بعض لیس کی سلب جزئی پر دلالۃ مطابقی ہے اور رفع ایجاب کلی پر التزامی جبکہ لیس کل کی رفع ایجاب کلی پر دلالت مطابقی ہے اور سلب جزئی پر التزامی تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں صرف اس سور کو ذکر کیا ہے جس کی سلب جزئی پر دلالۃ مطابقی ہو اور وہ لیس بعض و بعض لیس ہیں نہ کہ لیس کل۔

سوال۔ کیا لیس بعض اور بعض لیس میں بھی کوئی فرق ہے؟

الجواب۔ ہاں ان میں فرق ہے وہ یہ ہے کہ لیس بعض کبھی کبھی سلب کلی کے لئے بھی ذکر کیا جاتا ہے کیونکہ یہاں بعض غیر معین ہے۔ پس یہ نکرہ تحت النفی کے مشابہ ہو گیا تو جس طرح نکرہ تحت النفی عموم کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح لیس بعض بھی عموم کا فائدہ دے گا بر خلاف بعض لیس کے (یہ سلب کلی کے لئے استعمال نہیں ہوتا) اگرچہ یہاں بھی بعض غیر معین ہے لیکن وہ تحت النفی نہیں ہے بلکہ وہ خود سلب پر وارد ہوا ہے۔ اور بعض لیس کبھی ایجاب عدولی جزئی (موجبہ معدولۃ) کے لئے ذکر کیا جاتا ہے جیسے بعض الحیوان ھو لیس بالانسان۔ جب کہ لا انسانیہ کو بعض الحیوان کے لئے ثابت کرنا مقصود ہو نہ کہ انسانیت کے سلب کو بعض حیوان سے۔ بر خلاف لیس بعض کے کہ وہ کبھی بھی ایجاب کے لئے نہیں آ سکتا۔

قولہٗ لفظ ہر۔ فارسی میں جس طرح لفظ ہر موجبہ کلیہ کا سور ہے اسی طرح لفظ ہمہ بھی موجبہ کلیہ کا سور ہے جیسے ؎

ہمہ تخت و ملکی پذیرد زوال — نماند بجز ملک ایزد تعال

اور سالبہ کلیہ کا سور ہیچ نیست فارسی میں اور اردو میں کچھ نہیں اور کوئی نہیں اور موجبہ جزئیہ کا سور فارسی میں برخے ہست اور اردو میں تھوڑے ہیں اور سالبہ جزئیہ کا سور فارسی میں برخے نیست اور اردو میں تھوڑے نہیں۔

فصل قد جرت عادة المیزانیین انھم یعبرون عن الموضوع بج وعن المحمول بب فمتی ارادوا التعبیر عن الموجبۃ الکلیۃ یقولون کل ج ب ومقصودھم من ذلک الایجاز ودفع توھم الانحصار۔

تقریر۔ اہلِ منطق کی یہ عادت جاری ہے کہ وہ موضوع کو ج اور محمول کو ب سے تعبیر کرتے ہیں جب وہ احکام جاری کرنے کے لئے موجبہ کلیہ کی تعبیر کا ارادہ کرتے ہیں تو کہہ دیتے ہیں کل ج ب اور اہلِ منطق کے اس (یعنی موضوع اور محمول کی جگہ ج ب کو اختیار کرنے) سے دو مقصد ہیں ایک اختصار اور دوسرا انحصار کے وہم کو دور کرنا۔ وجہ اختصار تو ظاہر ہے کیونکہ ہمارا قول کل ج ب یہ کل انسان حیوان سے مختصر ہے اور انحصار کے وہم کا ازالہ یوں ہے کہ موجبہ کلیہ کی تمثیل کے لئے کل انسان حیوان، کثیر الوقوع ہے اگر اس کو اختیار کر کے اس پر احکام جاری کرتے تو یہ وہم ہوتا کہ شاید یہ احکام اسی مادہ کے ساتھ خاص ہیں دوسرے موجبات کلیہ میں جاری نہیں ہوتے اس وہم کو دور کرنے کے لئے اہلِ منطق نے قضیہ موجبہ کلیہ کو تمام مادوں سے خالی کر لیا اور اس کے دونوں طرفوں کو ج ب سے تعبیر کر دیا تاکہ یہ امر ظاہر ہو جائے کہ جو احکام اس قضیہ پر جاری ہوتے ہیں یہ اس کی تمام جزئیات کو شامل ہیں۔

ابحاث قولہ یعبرون عن الموضوع الخ سوال اہلِ منطق نے حروف ہجا سے ج ب کو اختیار کیا ہے جب کہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ اَب کو اختیار کرتے کیونکہ یہ باقی حروف ہجا سے مقدم ہیں۔

الجواب۔ حروف ہجا میں سے پہلا حرف الف ہے اور وہ ہمیشہ ساکن ہوتا ہے اور ابتداء بسکون متعذر ہے تو پھر ب کو لے لیا اور جب ت ث خط میں ب کے مشابہ ہیں تو ان کو ترک کر دیا ورنہ موضوع و محمول کا خط میں امتیاز نہ رہتا (کیونکہ خط میں غلطی بھی ہو سکتی ہے) تو ان کے بعد ج تھا پھر اسی کو اختیار کر لیا۔

سوال۔ جب ج ب کو اختیار کر لیا تو مناسب یہ تھا کہ ب کو موضوع اور ج کو محمول قرار دیتے کیونکہ ب پہلے ہے اور

موضوع بھی پہلے اور ج بعد ہے جب کہ محمول بھی موضوع کے بعد ہوتا ہے حالانکہ اہلِ منطق نے اس کے برعکس کیا ہے۔

الجواب ۱ الاول۔ قیاس تو یہی چاہتا ہے۔ لیکن ترتیب کا عکس اس وہم کو دفع کرنے کے لئے کیا ہے کہ ج ب سے ان دونوں کی ذات مراد ہے یعنی اس (ج ب) کی ترتیب سے یہ بتانا مقصود ہے کہ یہاں ذات ج و ذات ب مراد نہیں ہیں۔

الجواب الثانی۔ موضوع کو ج سے اور محمول کو ب سے تعبیر کرنے کی وجہ لطیف یہ ہے کہ جانب موضوع میں تین چیزیں ہیں ۱ ذات موضوع ۲ وصف عنوانی ۳ عقد وضع یعنی وصفِ عنوانی کا ذات موضوع پر صدق اور ج کے عدد بھی تین ہیں لہٰذا موضوع کی تعبیر ج کے ساتھ مناسب ہے اور جانب محمول میں دو چیزیں ہیں ۱ الوصف ۲ صدق وصف علی الذات اور ب کے عدد دو ہیں لہٰذا مناسب ہے کہ محمول کی تعبیر ب سے ہو ۱۲۔

فصل الحمل فی اصطلاحهم اتحاد المتغائرین فی المفهوم بحسب الوجود ففی قولك زید کاتب وعمرو شاعر مفهوم زید مغائر لمفهوم کاتب لکنهما موجودان بوجود واحد وکذا مفهوم عمرو وشاعر متغائر وقد اتحدا فی الوجود ثم الحمل علی قسمین لانه ان کان بواسطة فی اوذو او اللام کما فی قولك زید فی الدار والمال لزید وخالد ذو مال یسمی الحمل بالاشتقاق وان لم یکن کذلك بل یحمل شئ علی شئ بلا واسطة هذه الوسائط یقال له الحمل بالمواطاة نحو عمرو طبیب وبکر فصیح۔

تقریر۔ قضیہ حملیہ جب حمل پر مشتمل تھا تو اب مصنّف رحمۃ اللہ علیہ حمل کی تعریف اور اس کی تقسیم بیان فرماتے ہیں۔ اہلِ میزان کے نزدیک حمل اُن دو چیزوں کا وجود میں متحد ہونا ہے جو مفہوم کے اعتبار سے متغائر ہوں۔ پس زید کاتب عمرو شاعر میں زید کا مفہوم یعنی الحیوان الناطق مع التشخص المخصوص مغائر ہے کاتب کے مفہوم کے یعنی وہ ذات جس کے لئے وصف کتابت ثابت ہے۔ لیکن یہ دونوں ایک ہی وجود کے ساتھ موجود ہیں۔ اسی طرح "عمرٌو شاعرٌ" میں عمرو کا مفہوم شاعر کے مفہوم کے مغائر ہے لیکن یہ دونوں ایک ہی وجود کے ساتھ موجود ہیں۔ پھر حمل دو قسم ہے۔ حمل بالاشتقاق اور حمل بالمواطاۃ۔ حمل بالاشتقاق وہ ہے جو فی یا ذو یا اللام کے واسطہ سے ہو جیسے زید فی الدار۔ المالِ لزید و خالد ذو مال میں ہے۔ اور حمل بالمواطاۃ وہ ہے جو اس طرح نہ ہو یعنی فی یا ذو یا اللام کے واسطہ سے نہ ہو بلکہ ایک شئ دوسری شئ پر بلا واسطہ محمول ہو جیسے عمرو طبیب و بکر فصیح۔

ابحاث قولہ فی المفہوم۔ "فی المفہوم" یہ جار مجرور۔ المتغائرین کے متعلق ہے اور بحسب الوجود۔ یہ الاتحاد کے متعلق ہے

قولہ **الحمل بالاشتقاق** حمل تین قسم ہے (۱) حمل بالاشتقاق (۲) حمل بالترکیب (۳) حمل بالمواطات۔ حمل بالاشتقاق یہ ہے کہ ایک شئ محمول ہو دوسری شئ پر مشتق کے ضمن میں جیسے نطق۔ زید ناطق میں زید پر محمول ہے مشتق یعنی ناطق کے ضمن میں۔ اور حمل بالترکیب یہ ہے کہ شئ محمول ہو ذو یا فی یا اللام یا علی یا کاف کے ساتھ مرکب ہونے کے بعد جیسے خالد ذو مال وزید فی الدار والمال لزید او لئك علی هدی من ربهم اور جیسے وتکون الجبال کالعهن المنفوش۔

تنبیہ کبھی کبھی حمل بالترکیب پر حمل بالاشتقاق کا اطلاق کر لیتے ہیں جیسا کہ مصنّف رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت میں ہے۔ کیونکہ حمل بالترکیب یہ حمل بالاشتقاق کی طرف رجوع کرتا ہے جیسا کہ زید فی الدار کی تعبیر زید مستقر فی الدار کے ساتھ اور زید ذو مال کی تعبیر زید متموّل کے ساتھ اور المال لزید کی تعبیر المال مملوک لزید کے ساتھ ممکن ہے۔ حمل بالمواطاۃ یہ ہے کہ ایک شئ دوسری شئ پر محمول ہو ان وسائط کے بغیر جیسے عمرو طبیب و بکر فصیح۔

قولہ **الحمل بالمواطات**۔ حمل بالمواطاۃ میں چونکہ موضوع و محمول صدق میں موافق ہوتے ہیں اس لئے اس حمل کو حمل بالمواطاۃ کہتے ہیں۔ اور حمل بالمواطاۃ دو قسم ہے۔ حمل[1] اولی۔ حمل[2] متعارف۔ حمل اولی وہ ہے کہ موضوع اور محمول میں ذات اور وجود میں اتحاد ہو جیسے الانسان انسان۔ اور حمل متعارف یہ ہے کہ موضوع اور محمول کا اتحاد صرف وجود میں ہو۔ پھر حمل متعارف دو قسم ہے حمل متعارف[1] بالذات اور حمل متعارف[2] بالعرض اگر محمول ذات ہو تو یہ حمل متعارف بالذات ہے جیسے الانسان حیوان اور اگر محمول عرض ہے تو یہ حمل متعارف بالعرض ہے جیسے الانسان کاتب۔

فصل تقسیم اٰخر للحملیۃ موضوع الحملیۃ ان کان موجودا فی الخارج وکان الحکم فیھا باعتبار تحقق الموضوع ووجودہ فی الخارج کانت القضیۃ خارجیۃ نحو الانسان کاتبٌ وان کان موجودا فی الذھن وکان الحکم باعتبار خصوص وجودہ فی الذھن کانت ذھنیۃ نحو الانسان کلی وان کان الحکم باعتبار تقررہ فی الواقع مع عزل النظر عن خصوصیۃ ظرف الخارج او الذھن سمیت القضیۃ حقیقیۃ نحو الاربعۃ زوج والستۃ ضعف الثلثۃ

تقریر۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب قضیہ حملیہ کی تعریف وتقسیم اور حمل کی تعریف اور اس کے اقسام کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب قضیۂ حملیہ کی تقسیم باعتبار محکی عنہ کے شروع فرماتے ہیں؛ قضیہ حملیہ وجودِ موضوع کے اعتبار سے تین قسم ہے: الاوّل الخارجیۃ الثانی الذھنیۃ الثالث الحقیقیۃ۔ قضیۂ حملیہ کا موضوع اگر خارج میں موجود ہو اور اس قضیہ میں حکم بھی موضوع کے تحقق اور وجود فی الخارج کے اعتبار سے ہو تو یہ قضیۂ خارجیۃ ہے جیسے الانسان کاتب۔ اگر قضیۂ حملیہ کا موضوع ذہن میں موجود ہو اور اس قضیۂ میں حکم بھی موضوع کے ذہن میں موجود ہونے کے اعتبار سے ہو تو یہ قضیہ ذہنیہ ہے۔ جیسے الانسان کلی۔ اور اگر قضیہ حملیہ میں حکم باعتبار تقررِ موضوع فی الواقع کے ہو (یعنی جس کا موضوع موجود مقدّر ہو) قطع نظر ظرف خارج اور ذہن کے تو یہ قضیۂ حقیقیۃ ہے۔ جیسے الاربعۃ زوج والستۃ ضعف الثلثۃ؛ پس اربعۃ خارج میں ہو یا ذہن میں اس پر زوجیت کا حکم ہے اور ستۃ خارج میں ہو یا ذہن میں اس پر ضعف الثلثۃ کا حکم ہے۔

ابحاث قولہ **تقسیم اٰخر للحملیۃ** الخ۔ اس مقام کی تفصیل یہ ہے کہ قضیہ حملیہ کی وجود موضوع کے اعتبار سے تین قسمیں ہیں۔ خارجیۃ[1]۔ ذہنیۃ[2]۔ حقیقیۃ[3]۔ اس لئے کہ قضیہ حملیہ موجبہ میں یہ حکم ہوتا ہے کہ محمول موضوع کو ثابت ہے۔ اور حملیہ سالبہ

میں یہ حکم ہوتا ہے کہ محمول موضوع سے مسلوب ہے اب اگر قضیہ حملیۂ موجبہ میں یہ حکم ہو کہ محمول موضوع کو بحسب الخارج ثابت ہے اور اسی طرح حملیہ سالبہ میں یہ حکم ہو کہ محمول موضوع سے بحسب الخارج مسلوب ہے تو یہ قضیہ خارجیۃ ہے جیسے زید کاتب اور زید لیس بکاتب اور اگر قضیہ حملیہ موجبہ میں یہ حکم ہو کہ محمول موضوع کو بحسب الذہن ثابت ہے اور قضیہ حملیہ سالبہ میں یہ حکم ہو کہ محمول موضوع سے بحسب الذہن مسلوب ہے تو یہ قضیہ ذہنیۃ ہے جیسے الانسان کلی اور الکلی لیس بموجود فی الخارج اور اگر قضیہ حملیہ موجبہ میں یہ حکم ہو کہ محمول موضوع کو ثابت ہے باعتبار مطلق نفس الامر کے قطع نظر ظرف ذہن وخارج کے اور حملیہ سالبہ میں یہ حکم ہو کہ محمول موضوع سے مسلوب ہے باعتبار مطلق نفس الامر کے قطع نظر ظرف ذہن وخارج کے تو یہ قضیہ حقیقیۃ ہے جیسے الاربعۃ زوج والاربعۃ لیس بفرد۔ پھر ان تین اقسام میں سے ہر ایک دو دو قسم ہے۔ اس لئے کہ اگر موضوع ومحمول کے اتحاد یا محمول کے موضوع سے مسلوب ہونے کا حکم بالفعل ہو تو قضیۂ بتیۃ ہے اور اگر موضوع ومحمول کے اتحاد کا حکم یا محمول کے موضوع سے مسلوب ہونے کا حکم علی تقدیر انطباق الوصف العنوانی علی الذات علی تقدیر وجودہا کے ہو تو یہ قضیۃ غیر بتیۃ ہے تو کل اقسام چھ ہوئے ۱ قضیۂ خارجیۃ بتیۃ ۲ خارجیہ غیر بتیۃ ۳ ذہنیۃ بتیۃ ۴ ذہنیۃ غیر بتیۃ ۵ حقیقیۃ بتیۃ ۶ حقیقیۃ غیر بتیۃ۔

اعف عنا یا رب الارباب

ربّ زدنی علما والحقنی بالصالحین

فصل القضية الموجبة وكذا السالبة تنقسمان الى معدولة وغير معدولة ما يكون فيه حرف السلب جزء من الموضوع او من المحمول او كليهما مثال الاول قولنا اللاحي جماد مثال الثاني زيد لا عالم مثال الثالث اللاحي لا عالم هذا في الايجاب واما في السلب فمثال الاول اللاحي ليس بعالم ومثال الثاني العالم ليس بلا حي ومثال الثالث اللاحي ليس بلا جماد وغير المعدولة بخلافها ويسمى غير المعدولة في الموجبة بالمحصلة وفي السالبة بالبسيطة۔

تقریر: مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب قضیہ حملیہ کی تقسیم (باعتبار محکی عنہ کے) سے فارغ ہوئے اب قضیہ حملیہ کی تقسیم باعتبار حرف سلب کے جزء ہونے اور جزء نہ ہونے کے شروع فرماتے ہیں۔ قضیہ حملیہ موجبہ اور اسی طرح سالبہ دو قسم ہے۔ معدولہ وغیر معدولہ۔ قضیہ معدولہ وہ قضیہ ہوتا ہے جس میں حرف سلب محکوم علیہ یا محکوم بہ یا دونوں کا جزء ہو۔ اگر موضوع کا جزء ہو تو اُس قضیہ کو معدولۃ الموضوع کہتے ہیں جیسے اللاحیّ جماد اور اگر قضیہ کے محمول کا جزء ہو تو اُس کو معدولۃ المحمول کہتے ہیں جیسے زید لا عالم اور اگر دونوں یعنی قضیہ کے موضوع اور محمول دونوں کا جزء ہو تو اس قضیہ کو معدولۃ الطرفین کہتے ہیں جیسے اللاحی لا عالم۔ یہ امثلہ تو قضیہ حملیہ موجبہ معدولہ کی تھیں اور سالبہ معدولہ کی امثلہ یہ ہیں۔ قضیہ حملیہ سالبہ معدولۃ الموضوع جیسے اللاحی لیس بعالم اور معدولۃ المحمول جیسے العالم لیس بلا حی اور معدولۃ الطرفین جیسے اللاحی لیس بلا جماد۔ اور قضیۂ حملیہ غیر معدولۃ معدولۃ کے خلاف ہے یعنی قضیہ حملیہ غیر معدولۃ وہ قضیہ ہوتا ہے جس میں حرف سلب موضوع و محمول میں سے کسی کا بھی جزء نہ ہو اور قضیہ حملیہ موجبہ غیر معدولہ کو محصّلہ کہتے ہیں اور قضیہ حملیہ سالبہ غیر معدولہ کو بسیطہ کہتے ہیں۔

ابحاث قولہٗ فالمعدولة۔ قضیہ معدولۃ کو معدولۃ اس لئے کہتے ہیں کہ حرف سلب کی وضع تو نسبتِ ایجابیہ کے رفع کے لئے ہے جب یہ (حرف سلب) موضوع یا محمول یا دونوں کا جزء بن جاتا ہے تو یہ اپنے معنی اصلی سے معدول ہو جاتا ہے اور اپنے معنی اصلی سے ہٹ جاتا ہے۔ پس حقیقت میں معدول حرف سلب ہے چونکہ یہ حرف سلب قضیہ کا جزء ہوتا ہے تو قضیہ کو مجازاً معدولہ کہہ دیتے ہیں تسمیۃ الکل باسم الجزء۔

قولہٗ ویسمّٰی غیر المعدولة فی الموجبة بالمحصّلة۔ قضیہ موجبہ غیر معدولہ کو محصّلہ اس لئے کہتے ہیں کہ اس کے موضوع یا محمول یا دونوں کا حرف سلب جزء نہیں ہوتا ہے اور اس قضیہ کی دونوں طرفیں وجودی اور محصّل ہوتی ہیں اور قضیہ سالبہ غیر معدولہ کو بسیطہ اس لئے کہتے ہیں کہ بسیط وہ ہوتا ہے جس کی جزء نہ ہو اور قضیہ سالبہ غیر معدولہ میں حرف سلب تو ہوتا ہے لیکن اس کے موضوع یا محمول یا دونوں کا جزء نہیں ہوتا۔

تنبیہ۔ قضیہ بسیطہ یعنی سالبہ غیر معدولۃ اور قضیہ موجبہ معدولۃ المحمول۔ دونوں چونکہ حرف سلب پر مشتمل ہوتے ہیں اور بظاہر ہمشکل ہوتے ہیں اس لئے ان میں اشتباہ ہو سکتا ہے۔ لہٰذا ان میں لفظی و معنوی فرق بیان کرنا ضروری ہے۔ فرق لفظی یہ ہے کہ قضیہ میں اگر رابطہ حرف سلب کے بعد ہو تو یہ قضیہ سالبہ بسیطہ ہے جیسے زید لیس ھو بعالم اور اگر رابطہ حرف سلب سے پہلے ہو تو یہ قضیہ موجبہ معدولۃ المحمول ہے جیسے زید ھو لا عالم۔ اس لفظی فرق پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ یہ فرق صرف لسان عربی کے ساتھ مختص ہے فارسی اور اُردو وغیرہ السنۃ میں جاری نہیں ہوتا کیونکہ فارسی میں ”زید نابینا است“ اور اردو میں ”عمرو نالائق“ ہے۔ قضیہ موجبہ معدولۃ المحمول ہے حالانکہ اس میں رابطہ، حرف سلب کے بعد ہے کیونکہ حرف سلب ”نا“ ہے اور رابطہ ”است“ اور ”ہے“، حالانکہ منطق کی بحث بحیثیت منطق کے عام ہونی چاہیئے۔ اِس اشکال کا ازالہ فرماتے ہوئے حضرت شمس العلماء علاّمہ مولانا عبدالحق خیر آبادی رحمۃ اللہ علیہ شرح مرقات میں فرماتے ہیں کہ صواب یہ ہے کہ یوں کہا جائے: کہ اگر قضیہ میں حرف سلب“ رابطہ کے واسطہ سے موضوع کی طرف مربوط ہو تو یہ قضیہ موجبہ معدولۃ المحمول ہوگا خواہ رابطہ، حرف سلب سے مقدم ہو یا مؤخر جیسے ”زید نابینا است“ اور اگر حرف سلب رابطہ کے لئے قاطع ہو تو یہ قضیہ سالبہ بسیطہ ہوگا خواہ رابطہ، حرف سلب سے مقدم ہو یا مؤخر۔ اور کبھی کبھی یوں بھی فرق بیان کیا جاتا ہے کہ لفظ لاؔ و غیرؔ قضیہ معدولۃ المحمول کے ساتھ اور لفظ لیسؔ، سالبہ بسیطہ کے ساتھ مختص ہے۔ فتامّل۔ معنوی فرق یہ ہے کہ سالبہ بسیطہ عام ہوتا ہے موجبہ معدولۃ المحمول سے کیونکہ موجبہ تو وجود موضوع کو چاہتا ہے اور سالبہ کے لئے وجود موضوع ضروری نہیں۔ زید ھو لا عالم اُسی وقت کہہ سکتے ہیں جب زید موجود ہو اور زید لیس بعالم اس وقت بھی کہہ سکتے ہیں کہ زید موجود نہ ہو اور اس وقت بھی کہہ سکتے ہیں کہ زید موجود ہو۔

فصل وقد يذكر الجهة فى القضية فيسمّٰى موجهة ورباعية ايضاً
والموجهات خمسة عشر ثمانية منها بسيطة وسبعة منها مركبة اما البسائط
فاحدها الضرورية المطلقة وهى التى حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول
للموضوع او سلبه عنه مادام ذات الموضوع موجودة كقولك الانسان
حيوان بالضرورة والانسان ليس بحجر بالضرورة والثانية الدائمة المطلقة
وهى التى حكم فيها بدوام ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه كقولك
كل فلك متحرك بالدوام ولا شئ من الفلك بساكن بالدوام والثالثة
المشروطة العامة وهى التى حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع
او نفيه عنه مادام ذات الموضوع موصوفا بالوصف العنوانى والوصف
العنوانى عندهم ما عبر به عن الموضوع كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع
بالضرورة مادام كاتبا ولا شئ من الكاتب بساكن الاصابع بالضرورة
مادام كاتبا والرابعة العرفية العامة وهى التى حكم فيها بدوام ثبوت المحمول
للموضوع او سلب عنه مادام ذات الموضوع متصفا بالوصف العنوانى
كقولنا بالدوام كل كاتب متحرك الاصابع مادام كاتبا وبالدوام لا شئ
من النائم بمستيقظ مادام نائما والخامسة الوقتية المطلقة وهى التى حكم فيها

بضرورة ثبوت المحمول للموضوع او نفيه عنه فى وقت معين من اوقات
الذات كما تقول كل قمر منخسف بالضرورة وقت حيلولة الارض بينه و
بين الشمس ولا شئ من القمر بمنخسف بالضرورة وقت التربيع و
السادسة المنتشرة المطلقة وهى التى حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع
او نفيه عنه فى وقت غير معين من اوقات الذات نحو كل حيوان متنفس
بالضرورة وقتا ما ولا شئ من الحجر بمتنفس بالضرورة والسابعة
المطلقة العامة وهى التى حكم فيها بوجود المحمول للموضوع او سلبه عنه بالفعل
اى فى احد الازمنة الثلثة كقولك كل انسان ضاحك بالفعل ولا
شئ من الانسان بضاحك بالفعل والثامنة الممكنة العامة وهى التى
حكم فيها بسلب ضرورة الجانب المخالف كقولك كل نار حارة بالامكان
العام ولا شئ من النار ببارد بالامكان العام۔

تقریر۔ مصنف فرماتے ہیں کبھی قضیہ میں جہت ذکر کی جاتی ہے تو اس قضیہ کو موجہ اور رباعیہ کہتے ہیں (یعنی اگر متکلم قضیہ کی نسبت کی کیفیت مثلاً ضرورۃ۔ دوام۔ امکان وغیرہ بیان کر دے تو اُس کو قضیہ موجہۃ کہتے ہیں اور اگر قضیہ کی نسبت کی کیفیت بیان نہ کرے تو اُس قضیہ کو قضیہ مطلقہ کہتے ہیں) اور قضایا موجہات پندرہ ہیں آٹھ بسیطہ اور سات مرکبہ۔ بسائط میں سے پہلا ضروریہ مطلقہ ہے۔ ضروریہ مطلقہ وہ قضیہ موجہ بسیطہ ہے جس میں یہ حکم ہو کہ محمول کا ثبوت ذات موضوع کے لئے یا محمول کا سلب ذات موضوع سے ضروری ہے جب تک ذات موضوع موجود ہے جیسے الانسان حیوان

بالضرورۃ- اس میں یہ حکم ہے کہ حیوان کا ذاتِ انسان کے لئے ثبوت ضروری ہے جب تک ذات انسان موجود ہے۔
اور الانسان لیس بحجر بالضرورۃ اس میں یہ حکم ہے کہ حجر کا ذات انسان سے سلب ضروری ہے جب تک ذات انسان موجود
ہے ع۲ دائمۃ مطلقۃ- وہ قضیۂ موجہہ بسیطہ ہے جس میں یہ حکم ہو کہ محمول کا ثبوت ذات موضوع کے لئے یا محمول کا سلب ذات
موضوع سے دائمی ہے جب تک ذات موضوع موجود ہے جیسے کل فلک متحرک بالدوام (اس میں یہ حکم ہے کہ متحرک کا ذات
فلک کے لئے ثبوت دائمی ہے جب تک ذات فلک موجود ہے) ولاشیٔ من الفلک بساکن بالدوام (اس میں ساکن کا ذات
موضوع سے سلب دائمی ہے جب تک ذات فلک موجود ہے ع۳ مشروطہ عامہ: وہ قضیۂ موجہہ بسیطہ ہے جس میں یہ حکم ہو کہ
محمول کا ثبوت موضوع کے لئے یا محمول کی سلب موضوع سے ضروری ہے جب تک ذات موضوع وصف عنوانی کے ساتھ
موصوف ہے اور مناطقہ کے نزدیک جس کے ساتھ موضوع کو تعبیر کیا جائے وہ وصف عنوانی ہے- یعنی مناطقہ مفہوم موضوع
کو وصف موضوع اور وصف عنوانی کہتے ہیں- مشروطہ عامہ موجبہ کی مثال کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورۃ مادام کاتباً:
اِس میں یہ حکم ہے کہ متحرک الاصابع کا ثبوت ذات کاتب کے لئے ضروری ہے جب تک ذاتِ کاتب وصف کتابت
کے ساتھ موصوف ہے اور مشروطہ عامہ سالبہ کی مثال لاشیٔ من الکاتب بساکن الاصابع بالضرورۃ مادام کاتبا- اس میں یہ
حکم ہے کہ ساکن الاصابع کی سلب ذات کاتب سے ضروری ہے جب تک ذات کاتب وصف کتابتہ کے ساتھ موصوف
ہے ع۴ عرفیۂ عامہ وہ قضیہ موجہہ بسیطہ ہے جس میں یہ حکم ہو کہ محمول کا ثبوت موضوع کے لئے یا محمول کی سلب موضوع
سے دائمی ہے جب تک ذات موضوع وصف عنوانی کے ساتھ موصوف ہے جیسے بالدوام کل کاتب متحرک بالاصابع
مادام کاتبا- اس میں یہ حکم ہے کہ متحرک الاصابع کا ثبوت ذات کاتب کے لئے دائمی ہے جب تک ذات کاتب وصف
کتابتہ کے ساتھ موصوف ہے- سالبہ کی مثال بالدوام لاشیٔ من النائم بمستیقظ مادام نائماً: اس میں یہ حکم ہے کہ
مستیقظ کی سلب ذات نائم سے دائمی ہے- جب تک ذات نائم وصف نوم کے ساتھ موصوف ہے: ع۵ وقتیہ مطلقہ
وہ قضیہ موجہہ بسیطہ ہے جس میں یہ حکم ہو کہ محمول کا ثبوت موضوع کے لئے یا محمول کی سلب موضوع سے ضروری ہے معین وقت
میں موضوع کے اوقات سے جیسے کل قمر منخسف کا ثبوت ذات قمر کے لئے ضروری ہے جس وقت زمین اس کے اور سورج
کے درمیان حائل ہو جائے اور لاشیٔ من القمر کا منخسف بالضرورۃ وقت التربیع- اِس میں یہ حکم ہے کہ منخسف کی سلب ذاتِ
قمر سے تربیع کے وقت ضروری ہے یعنی جس وقت قمر اور آفتاب کے درمیان زمین حائل نہ ہو- ع۶ منتشرہ مطلقہ وہ قضیہ

موجہہ بسیطہ ہے جس میں یہ حکم ہو کہ محمول کا ثبوت موضوع کے لئے یا محمول کی سلب موضوع سے ضروری ہے ذات
موضوع کے اوقات میں سے غیر معین وقت میں جیسے کل حیوان متنفس بالضرورۃ وقتاً ما اس میں یہ حکم ہے کہ متنفس
کا ذات حیوان کے لئے ثبوت ضروری ہے ذات حیوان کے اوقات میں سے وقت غیر معین میں- ولاشیٔ من الحیوان
بمتنفس بالضرورۃ فی وقتٍ ما- اس میں یہ حکم ہے کہ متنفس کی ذاتِ حیوان سے سلب ضروری ہے ذات حیوان کے اوقات
میں سے کسی وقت میں ع۷ مطلقۂ عامہ وہ قضیہ موجہہ بسیطہ ہے جس میں یہ حکم ہو کہ محمول کا ثبوت ذات موضوع
کے لئے یا محمول کی سلب موضوع سے بالفعل ہے یعنی تین زمانوں (ماضی- حال- استقبال) میں سے کسی ایک زمانہ
میں ہے جیسے کل انسان ضاحک بالفعل- اِس میں ضاحک کا ثبوت انسان کے لئے بالفعل ہے اور لاشیٔ من الانسان
بضاحک بالفعل اس میں ضاحک کی سلب بالفعل ہے ذات انسان سے ع۸ ممکنہ عامہ وہ قضیہ موجہہ بسیطہ ہے جس
میں یہ حکم ہو کہ حکم کی جانب مخالف ضروری نہیں جیسے کل نار حارۃ بالامکان العام اس میں نار کے گرم ہونے کا حکم
کیا گیا ہے اور وہ امکان عام کے ساتھ مقید ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ نار سے گرم ہونے کی جانب مخالف یعنی نار
کا گرم نہ ہونا ضروری نہیں ہے- اور لاشیٔ من النار ببارد بالامکان العام- اس میں جانبِ مخالف ثبوتِ بارد ہے تو
اس میں یہ حکم ہے کہ آگ کے لئے ٹھنڈا ہونا ضروری نہیں ہے-

ابحاث قولہ وقد یذکر الجھۃ- اِس مقام پر یہ امر ذہن نشین رہے کہ محمول کی نسبتہ موضوع
کی طرف ایجابی ہو یا سلبی نفس الامر میں اس کا کیفیات ثلاثہ ع۱ ضرورۃ (یعنی محمول کا تحقق موضوع کے لئے ضروری اور
واجب ہو) ع۲ امتناع (یعنی محمول کا موضوع پر صادق آنا ضروری العدم ہو) ع۳ امکان یعنی محمول کا موضوع کے
لئے نہ تحقق ضروری ہو اور نہ عدم تحقق ضروری ہو) میں سے کسی نہ کسی کیفیت کے ساتھ متصف اور متکیف ہونا
ضروری ہے- نسبتہ کی وہ کیفیت جو نفس الامر میں ہے- اس کیفیت کو مادۃ القضیۃ کہتے ہیں- اور جو لفظ (قضیہ
ملفوظہ میں) یا صورۃ عقلیۃ (قضیۂ معقولہ میں) اِس کیفیت پر دلالت کرے اُس کو جہۃ القضیہ کہتے ہیں جیسے کل انسان
حیوان بالضرورۃ- اِس میں حیوان کی نسبت جو ذات انسان کی طرف ہے اس کی جو کیفیت نفس الامر میں ہے وہ
مادۃ القضیہ ہے اور لفظ بالضرورۃ یا اس کی صورۃ عقلیۃ جو نفس الامری کیفیت پر دال ہے وہ جہۃ القضیۃ ہے-

قضیہ میں جہت اور مادہ دونوں موافق ہوں تو قضیہ صادقہ ہے جیسے کل انسان حیوان بالضرورۃ اور اگر موافق نہ ہوں تو قضیہ کاذبہ ہوگا جیسے کل انسان کاتب بالدوام ؛ اگر قضیہ میں جہت کا ذکر ہو تو اس قضیہ کو موجہہ اور رباعیہ کہتے ہیں۔ (اور رباعیہ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ موضوع[1] و محمول[2] و رابطہ[3] و جہتہ[4] چار امور پر مشتمل ہوتا ہے) اور اگر قضیہ میں جہت کا ذکر نہ ہو تو اس قضیہ کو مطلقہ کہتے ہیں۔ پس قضیہ موجہہ وہ قضیہ ہے جس کی نسبت کی کیفیت مذکور ہو جیسے کل انسان حیوان بالضرورۃ اور قضیہ مطلقہ وہ قضیہ ہے جس کی نسبت کی کیفیت مذکور نہ ہو جیسے کل انسان حیوان۔

قولہ **خمستہ عشر**۔ ماتن کے قول خمستہ عشر کے متعلق شرح فارسی مرقات میں مذکور ہے کہ یہ زلتہ قلم الناسخ ہے۔ عبارت صحیحہ یوں ہونی چاہیے خمس عشرۃ۔ اس لئے کہ الموجہات، موجہہ کی جمع ہے اور موجہہ مؤنث ہے اور اس کے لئے ضابطہ یہ ہے کہ پہلی جزء کو بغیر تا، کے اور دوسری جزء کو تا، کے ساتھ لایا جاتا ہے۔ لہٰذا خمستہ عشر کی بجائے خمس عشرۃ ہونا چاہیے: اس کے بارے فخر اہل سنت، صاحب تصانیف کثیرہ حضرت علامہ مولانا عبدالحکیم شرف قادری دامت برکاتہم العالیہ حاشیہ المرضاۃ علی المرقات میں فرماتے ہیں۔ کہ اس مرکب "خمستہ عشر ہو مثلہا" کو مناطقہ اسی طرح استعمال کرتے ہیں جیسا کہ رسالہ شمسیہ اور اس کی شرح میں مذکور ہے۔ القضایا الموجہہ التی جرت العادۃ بالبحث عنہا وعن احکامہا ثلاثتہ عشر قضیہ"، اور مناطقہ کے اس استعمال کی وجہ یہ ہے کہ القضیہ کی تا، تانیث کے لئے نہیں ہے بلکہ وصفیت سے اسمیت کی طرف نقل کے لئے ہے تو پھر خمستہ عشر کی پہلی جزء کی تذکیر اور جزء ثانی کی تانیث ضروری نہیں ہے لہٰذا مصنف رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت بالکل درست اور بے غبار ہے فتامل۔

قولہ **بسیطۃ**۔ قضیہ موجہۃ دو قسم ہے قضیہ موجہۃ بسیطہ[1] اور قضیہ موجہۃ مرکبہ[2]۔ اگر قضیہ موجہۃ کی حقیقت ایجاب و سلب دونوں پر مشتمل ہو بشرطیکہ دوسری جزء کو مجملاً بیان کیا گیا ہو (یعنی دوسری جزء میں موضوع و محمول مذکور نہ ہوں) تو وہ قضیہ مرکبہ ہے : اگر اس کا جزء اول موجبہ ہو تو یہ قضیہ موجہہ مرکبہ موجبہ ہوگا جیسے کل انسان متنفس بالفعل لا دائما" اور اگر جزء اول سالبہ ہو تو وہ قضیہ موجہہ مرکبہ سالبہ ہوگا۔ جیسے لاشئ من الانسان بمتنفس بالفعل لا دائما"، اور اگر قضیہ موجہۃ کی حقیقت صرف ایجاب یا صرف سلب پر مشتمل ہو تو یہ قضیہ موجہہ بسیطہ ہے جیسے کل انسان حیوان بالضرورۃ و لاشئ من الانسان بحجر بالضرورۃ۔

قولہ **الضروریۃ المطلقۃ**۔ اس قضیہ کا نام ضروریتہ تو اس لئے ہے کہ یہ ضرورت پر مشتمل ہے اور مطلقہ

اس لئے کہ اس میں ضرورۃ اللادوام کی قید سے مقیدہ نہیں ہے۔ یعنی اس میں ضرورۃ، وصف یا وقت کے ساتھ مقیدہ نہیں ہے۔

قولہ **اوسلبہ عنہ**۔ تنبیہ۔ قضیہ ضروریہ موجہۃ، میں ایجاب، ضرورۃ کے ساتھ مقید ہوتا ہے اور قضیہ ضروریہ سالبہ میں سلب، ضرورۃ کے ساتھ مقید ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ضروریہ موجبہ کی نقیض ضروریہ سالبہ نہیں آتی اس لئے کہ ہر ایک ان دونوں میں سے ضرورۃ کی قید کے ساتھ مقید ہے اور ایک مقید دوسرے مقید کی نقیض نہیں ہوا کرتا بلکہ مقید کی نقیض رفع مقید ہوتا ہے۔ تو الضروریہ المطلقہ الموجبہ جیسے کل انسان حیوان بالضرورۃ کی نقیض الممکنہ العامہ السالبہ ہوگا جیسے بعض الانسان لیس بحیوان بالامکان العام اور الضروریہ المطلقہ السالبہ جیسے لاشئ من الانسان بحجر بالضرورۃ کی نقیض الممکنہ العامہ الموجبہ ہوگا۔ جیسے بعض الانسان حجر بالامکان العام۔

قولہ **الدائمۃ المطلقۃ**۔ اس کو دائمہ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ جہت دوام پر مشتمل ہے اور مطلقہ اس لئے کہ یہ دوام کسی وصف وغیرہ کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے۔ ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ ضروریہ اخص مطلق ہے، اس لئے کہ ضرورۃ کا معنی ہے۔ کہ نسبتہ کا موضوع سے انفکاک ممتنع ہے اور دوام کا معنی ہے کہ نسبتہ کا تمام اوقات میں شمول ہے تو جب نسبتہ کا موضوع سے انفکاک ممتنع ہوا تو یہ تمام اوقات میں پائی جائے گی اور اس کا تمام اوقات میں شمول ہوگا اور یہ ضروری نہیں کہ جب نسبتہ کا تمام اوقات میں شمول ہو تو اس کا موضوع سے انفکاک بھی ممتنع ہو کیونکہ یہ جائز ہے کہ اس کا انفکاک تو موضوع سے ممکن ہو لیکن یہ واقع نہ ہو اس لئے کہ ہر ممکن کا واقع ہونا ضروری نہیں ہے تو جس جگہ ضروریہ متحقق ہو تو ضروری ہے کہ وہاں دائمہ متحقق ہو اور یہ ضروری نہیں ہے کہ جہاں دائمہ متحقق ہو وہاں ضروریہ بھی متحقق ہو۔

قولہ **المشروطۃ العامۃ**۔ اس کو مشروطہ اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں ضرورت، وصف عنوانی کے ساتھ مشروط ہے اور اس کو عامہ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ مشروطہ خاصہ (جس کا ذکر مرکبات میں آئے گا) سے عام ہے۔

قولہ **الوصف العنوانی**۔ ذات موضوع، موضوع کے افراد ہوتے ہیں۔ اور وصف عنوانی وہ ہوتا ہے جس سے ذات موضوع کو تعبیر کیا جائے۔ یعنی افراد موضوع کو ذات موضوع اور مفہوم موضوع کو وصف عنوانی کہتے ہیں۔ اور وصف عنوانی کبھی حقیقت موضوع کا عین ہوتا ہے۔ جیسے کل انسان حیوان"، اور کبھی جزء ہوتا ہے جیسے کل حیوان حساس۔ اور کبھی

حقیقتِ موضوع سے خارج ہوتا ہے جیسے کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتباً۔ اور مفہومِ محمول کو وصفِ محمول اس مقام پر
یہ امر پیشِ نظر رہے کہ ذاتِ موضوع کے لئے دو صفتیں ثابت ہوتی ہیں۔ ایک وصفِ موضوع (ای وصفِ عنوانی) اور
دوسری وصفِ محمول لیکن وصفِ محمول کا ثبوت ذاتِ موضوع کے لئے کبھی ایجاباً ہوتا ہے کبھی سلباً اور وصفِ موضوع
(ای وصفِ عنوانی) سے ذاتِ موضوع کا موصوف ہونا عقدِ وضع ہے۔ اور وصفِ محمول سے ایجاباً یا سلباً موصوف ہونا عقدِ
حمل ہے جیسے بعض الانسان مومن" میں انسانیت سے زید و بکر وغیرہ کا موصوف ہونا عقدِ وضع ہے اور ایمان سے
موصوف ہونا عقدِ حمل ہے۔

قولہ العرفیۃ العامۃ۔ اس کو عرفیہ اس لئے کہتے ہیں کہ جب قضیہ سالبہ کو ذکرِ جہت کے بغیر بولا جائے تو
اہلِ عرف اس سے یہی معنی سمجھتے ہیں جو اس کی تعریف میں مذکور ہے حتیٰ کہ اگر یوں کہا جائے لاشئی من النائم بمستیقظ تو
اس سے اہلِ عرف یہ سمجھتے ہیں کہ جب تک نائم نائم ہے بیدار نہیں ہوگا۔ اسی طرح موجبہ جیسے کل کاتب متحرک الاصابع،
کا معنی یہی سمجھا جاتا ہے کہ جب تک کاتب ہوگا متحرک اصابع بھی ہوگا۔ اور عرفیہ عامہ یہ ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ
سے اعم مطلق ہے کیونکہ جب دوام اور ضرورۃ، ذات کے جمیع اوقات میں ثابت ہو تو دوام، وصف کے جمیع اوقات
میں بھی ثابت ہوگا اور اس کا عکس نہیں۔ اسی طرح یہ (ای عرفیہ عامہ) مشروطہ عامہ سے بھی عام مطلق ہے اس لئے کہ جہاں
ضرورۃ وصفی ہو وہاں دوام وصفی ضرور ہوگا اور اس کا عکس نہیں ہے۔

قولہ الوقتیۃ المطلقۃ۔ اس کو وقتیہ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ الضرورۃ الوقتیہ پر مشتمل ہوتا ہے۔ اور مطلقہ اس لئے
کہتے ہیں کہ اس میں اللادوام کی قید نہیں ہوتی۔

قولہ وقت التربیع۔ قمر شمس سے نور حاصل کرتا ہے جب یہ سورج کے سامنے اور مقابل ہوتا ہے تو منور رہتا
ہے۔ اس وقت کو وقت التربیع کہتے ہیں۔ التربیع کا معنی ہے کہ قمر اور شمس کے درمیان مقدار ربع دورِ فلک ہو یعنی مقدار تین
ابراج کی ہو۔ تو ظاہر ہے کہ اس وقت ان کے درمیان زمین حائل نہیں ہوگی تو پھر سلب الانخساف عن القمر ضروری ہوگا۔
اور جب قمر اور شمس کے درمیان زمین حائل ہو جاتی ہے تو قمر بے نور ہو جاتا ہے۔ اس کی تفصیلی بحث علم ہیئت کی کتب
میں مذکور ہے۔

قولہ المنتشرۃ المطلقۃ۔ اس کو منتشرہ اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں وقت معین نہیں ہوتا۔ اور مطلقہ اس لئے

کہتے ہیں کہ اس میں اللادوام کی قید نہیں ہوتی۔

قولہ فی وقت غیر معین۔ "وقت غیر معین" سے مراد وقت ہے جس میں تعیین کا اعتبار نہ ہو۔ اور
اس سے وہ وقت مراد نہیں ہے جس میں عدم تعیین معتبر ہو کیونکہ واقع میں کسی زمانہ (وقت) کا بغیر تعیین کے تحقق ممکن نہیں ہے اگرچہ
بغیر اعتبارِ تعیین کے تحقق ممکن ہے مگر وہ واقع میں ضرور متعین ہوگا۔ اور منتشرہ مطلقہ، وقتیہ مطلقہ سے اعم مطلق ہے۔
اس لئے کہ جب ضرورۃ معین وقت میں پائی جائے گی تو کسی وقت میں پائی جائے گی اور یہ ضروری نہیں ہے کہ جب
ضرورۃ کسی وقت میں پائی جائے تو وقت معین میں پائی جائے اور منتشرہ مطلقہ یہ ضروریہ مطلقہ اور مشروطہ عامہ سے بھی
اعم مطلق ہے اس لئے کہ جب ضرورۃ ذات کے جمیع اوقات یا وصف کے جمیع اوقات میں پائی جائے گی تو یہ ضرورۃ
کسی وقت میں پائی جائے گی اور یہ ضروری نہیں ہے کہ جب ضرورۃ کسی وقت میں پائی جائے تو ذات کے جمیع اوقات
یا وصف کے جمیع اوقات میں پائی جائے۔

قولہ المطلقۃ العامۃ۔ اس قضیہ کا یہ نام اس وجہ سے ہے کہ قضیہ جب مطلق رکھا جاتا ہے اور اس میں ضرورۃ
یا لاضرورۃ۔ دوام یا لادوام کی قید نہیں لگائی جاتی تو اس سے نسبۃ کا بالفعل ہونا ہی سمجھا جاتا ہے۔ اور عامہ اس وجہ
سے ہے کہ یہ وجودیہ لاضروریہ اور وجودیہ لادائمۃ سے عام ہے۔ **وھذہ القضیۃ اعم مطلقاً من جمیع ماسبق
ذکرھا**۔

قولہ الممکنۃ العامۃ۔ اس کو ممکنۃ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ امکان پر مشتمل ہوتا ہے اور عامہ اس لئے کہتے ہیں
کہ یہ تمام قضایائے بسیطہ سے اعم مطلق ہے۔ مطلقہ عامہ سے اس لئے اعم ہے کہ جب نسبۃ بالفعل پائی جائے گی تو امکان
عام ضرور پایا جائے گا اور یہ ضروری نہیں ہے کہ جب امکان عام پایا جائے تو نسبۃ بالفعل پائی جائے اور باقی قضایا
بسیطہ سے اس لئے اعم ہے کہ مطلقہ عامہ اُن تمام سے اعم ہے اور اعم کا اعم اعم ہوتا ہے۔

فصل فی المرکبات المرکبۃ قضیۃ رکبت حقیقتھا من ایجاب و سلب والاعتبار فی تسمیتھا موجبۃ اوسالبۃ للجزء الاول فان کان الجزء الاول موجبا کقولك بالضرورۃ کل کاتب متحرك الاصابع مادام کاتبا لا دائما سمیت موجبۃ وان کان الجزء الاول سالبا کقولنا بالضرورۃ لا شیٔ من الکاتب بساکن الاصابع مادام کاتبا لا دائما سمیت سالبۃ و من المرکبات المشروطۃ الخاصۃ وھی المشروطۃ العامۃ مع قید اللادوام بحسب الذات ومرّ مثالھا ایجابا وسلبا ومنھا العرفیۃ الخاصۃ وھی العرفیۃ العامۃ مع قید اللادوام بحسب الذات کما تقول دائما کل کاتب متحرك الاصابع مادام کاتبا لا دائما ودائما لا شیٔ من الکاتب بساکن الاصابع مادام کاتبا لا دائما ومنھا الوجودیۃ اللاضروریۃ وھی المطلقۃ العامۃ مع قید اللاضرورۃ بحسب الذات کقولنا کل انسان کاتب بالفعل لا بالضرورۃ فی الایجاب ولا شیٔ من الانسان بکاتب بالفعل لا بالضرورۃ فی السلب ومنھا الوجودیۃ اللادائمۃ وھی المطلقۃ العامۃ مع قید اللادوام بحسب الذات کقولك فی الایجاب کل انسان ضاحك بالفعل لا دائما وقولك فی السلب لا شیٔ من

الانسان بضاحك بالفعل لا دائما ومنھا الوقتیۃ وھی الوقتیۃ المطلقۃ اذا قید باللادوام بحسب الذات کقولنا بالضرورۃ کل قمر منخسف وقت حیلولۃ الارض بینہ وبین الشمس لا دائما وبالضرورۃ لا شیٔ من القمر بمنخسف وقت التربیع لا دائما ومنھا المنتشرۃ وھی المنتشرۃ المطلقۃ المقیدۃ باللادوام بحسب الذات مثالھا بالضرورۃ کل انسان متنفس فی وقت ما لا دائما وبالضرورۃ لا شیٔ من الانسان بمتنفس وقتا ما لا دائما ومنھا الممکنۃ الخاصۃ وھی التی حکم فیھا بارتفاع الضرورۃ المطلقۃ عن جانبی الوجود والعدم جمیعًا کقولك بالامکان الخاص کل انسان ضاحك وبالامکان الخاص لا شیٔ من الانسان بضاحك۔

تقریر۔ مصنّف رحمۃ اللہ علیہ جب بسائط کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب مرکبات کا بیان شروع فرماتے ہیں۔ قضیّہ موجّہہ مرکبہ وہ قضیّہ موجّہہ ہے جس کی حقیقت ایجاب اور سلب دونوں سے مرکب ہو۔ اس مقام پر ایک اشکال تھا جس کا مصنّف رحمۃ اللہ علیہ اپنے قول والاعتبار الخ سے جواب دے رہے ہیں۔ اشکال یہ ہے کہ قضیہ موجّہہ مرکبہ کی حقیقت جب ایجاب اور سلب دونوں سے مرکب ہے تو اِس کا نام موجبہ ہو یا سالبہ ہر تقدیر پر ترجیح بلا مرجح لازم ہے الجواب۔ اعتبار جزء اوّل کا ہوگا اگر جزء اوّل موجبہ ہو تو مرکبہ موجبہ ہوگا۔ جیسے بالضرورۃ کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتبًا لا دائمًا۔ یہ مشروطہ خاصہ موجبہ ہے۔ اور اگر جزء اوّل سالبہ ہے تو مرکبہ سالبہ ہوگا جیسے بالضرورۃ لاشیٔ من الکاتب بساکن الاصابع مادام کاتبًا لا دائمًا۔ یہ قضیّہ مشروطہ خاصہ سالبہ ہے۔ اب مصنّف رحمۃ اللہ علیہ اپنے قول

ومن المركبات المشروطة الخاصة الخ سے بیانِ مرکبات شروع فرماتے ہیں کہ مرکبات سے ایک مشروطہ خاصہ ہے۔ اور "مشروطہ خاصہ" اُس مشروطہ عامہ کو کہتے ہیں جو لادوام ذاتی سے مقید ہو۔ اور اس کے موجبہ اور سالبہ کی مثالیں ابھی مذکور ہوئی ہیں۔ دوسرا مرکبہ عرفیہ خاصہ ہے۔ اور "عرفیہ خاصہ" اُس عرفیہ عامہ کو کہتے ہیں جو لادوام ذاتی سے مقید ہو جیسے دائما کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتبا لا دائماً "ہمیشہ ہر کاتب اپنی انگلیوں کو حرکت دینے والا ہے جب تک کہ وہ کاتب ہے نہ ہمیشہ"، یہ قضیہ عرفیہ خاصہ موجبہ ہے۔ ولاشئ من الکاتب بساکن الاصابع مادام کاتبا لا دائما "ہر کاتب ہمیشہ ساکن الاصابع نہیں ہے جب تک کہ وہ کاتب ہے نہ ہمیشہ"، یہ قضیہ عرفیہ خاصہ سالبہ ہے تیسرا مرکبہ "الوجودیہ اللاضروریہ" ہے۔ وہ مطلقہ عامہ ہوتا ہے جو لاضرورتِ ذاتی کی قید سے مقید ہوتا ہے۔ موجبہ کی مثال: کل انسان کاتب بالفعل لا بالضرورة: سالبہ کی مثال: لاشئ من الانسان بکاتب بالفعل لا بالضرورة: چوتھا مرکبہ "الوجودیۃ اللادائمۃ" ہے: اور الوجودیہ اللادائمۃ اُس قضیہ مطلقہ عامہ کو کہتے ہیں جو لادوام ذاتی سے مقید ہو۔ موجبہ کی مثال کل انسان ضاحک بالفعل لا دائماً: سالبہ کی مثال لاشئ من الانسان بضاحک بالفعل لا دائماً پانچواں مرکبہ "الوقتیہ" ہے اور وقتیہ وہ وقتیہ مطلقہ ہوتا ہے جو لادوام ذاتی سے مقید ہو۔ موجبہ کی مثال بالضرورة کل قمر منخسف وقت حیلولۃ الارض بینہ وبین الشمس لا دائماً: ہر چاند ضروری طور پر بے نور ہونے والا ہے وقت حائل ہونے زمین کے درمیان چاند اور سورج کے نہ ہمیشہ۔ اور سالبہ کی مثال بالضرورة لاشئ من القمر بمنخسف وقت التربیع لا دائماً "ضروری بات ہے کہ کوئی چاند بے نور ہونے والا نہیں وقت تربیع کے نہ ہمیشہ"، چھٹا مرکبہ "المنتشرہ" ہے اور "منتشرہ"، اُس منتشرہ مطلقہ کو کہتے ہیں جو لادوام ذاتی سے مقید ہو۔ موجبہ کی مثال بالضرورة کل انسان متنفس فی وقتٍ ما لا دائماً اور سالبہ کی مثال بالضرورة لاشئ من الانسان بمتنفس وقتا ما لا دائماً: ساتواں مرکبہ "الممکنۃ الخاصہ" ہے۔ یہ وہ ممکنہ عامہ ہی ہے جو جانبِ موافق کی سلبِ ضرورة کے ساتھ مقید ہو: اِس قضیہ کا معنی یہ ہے کہ نسبت مذکورہ اور نسبت مذکورہ کا خلاف اِن دونوں میں سے کوئی بھی ضروری نہیں ہے یعنی ممکنہ خاصہ میں طرفین سے سلبِ ضرورت کا حکم ہوتا ہے۔ موجبہ کی مثال بالامکان الخاص کل انسان ضاحک۔ سالبہ کی مثال بالامکان الخاص لاشئ من الانسان بضاحک"

تنبیہ: ممکنہ خاصہ کے موجبہ اور سالبہ کے معنی میں کوئی فرق نہیں ہوتا ہاں لفظ میں یہ فرق ہوگا کہ اگر اس میں ایجاب صریح اور سلب ضمنی ہو تو یہ موجبہ ہے اور اگر سلب صریح اور ایجاب ضمنی ہو تو سالبہ ہوگا۔

ابحاث قولہ المرکبۃ۔ موجہہ مرکبۃ وہ قضیہ موجہہ ہوتا ہے جس کی حقیقت ایجاب وسلب سے مرکب ہو مگر دوسرے جزء کو مجملاً ذکر کیا گیا ہو یعنی دوسرے جزء میں موضوع ومحمول کا ذکر نہ ہو جیسے بالضرورة کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتباً لا دائما: یہ قضیہ مشروطہ خاصہ ہے اس کا جزء اول مشروطہ عامہ موجبہ ہے اور دوسرا جزء لا دائماً ہے۔ جس سے مطلقہ عامہ سالبہ کی طرف اشارہ ہے۔ یعنی لاشئ من الکاتب بمتحرک الاصابع بالفعل تو قضیہ مشروطہ خاصہ حالتِ ایجاب میں مشروطہ عامہ موجبہ اور مطلقہ عامہ سالبہ سے مرکب ہوتا ہے۔ اور حالت سلب میں مشروطہ عامہ سالبہ اور مطلقہ عامہ موجبہ سے مرکب ہوتا ہے: جیسے لاشئ من الکاتب بساکن الاصابع بالضرورة مادام کاتبا لا دائما یعنی کل کاتب ساکن الاصابع بالفعل: اس میں پہلا جزء مشروطہ عامہ سالبہ ہے اور دوسرا جزء لا دائما ہے جس سے مطلقہ عامہ موجبہ کی طرف اشارہ ہے: اور قضیہ مطلقہ عامہ کیفیت میں اصل قضیہ کے مخالف ہوگا اور کمیت میں اس کے موافق۔

قولہ مع قید اللادوام بحسب الذات۔ مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ کو لادوام ذاتی کے ساتھ مقید کیا جاتا ہے اور لادوام وصفی کے ساتھ مقید نہیں کیا جاتا ورنہ اجتماع نقیضین لازم آئے گا کیونکہ عرفیہ عامہ وہ قضیہ ہوتا ہے جس میں دوام وصفی کا حکم ہو اور مشروطہ عامہ میں گو ضرورت وصفی کا حکم ہوتا ہے لیکن اس کو دوام وصفی لازم ہے۔ تو عرفیہ عامہ اور مشروطہ عامہ دونوں میں دوام وصفی ہوا۔ تو اب اگر ان کو لادوام وصفی کے ساتھ مقید کیا جائے تو دوام وصفی اور لادوام وصفی کا اجتماع ہو جائے گا اور یہ اجتماع نقیضین ہے۔ **سوال**: کیا دوام وصفی اور لادوام ذاتی کا اجتماع جائز ہے؟ **الجواب**: دوام وصفی اور لادوام ذاتی میں منافات نہیں ہے۔ ان کا ایک قضیہ میں اجتماع جائز ہے: اس اجمال کی تفصیل یہ ہے۔ ضرورت دو قسم ہے۔ ضرورة[1] ذاتی اور ضرورة[2] وصفی۔ اسی طرح دوام بھی دو قسم ہے۔ دوام[1] ذاتی اور دوام[2] وصفی۔ ضرورة ذاتی یہ ہے کہ نسبت ثبوتی ہو یا سلبی ذاتِ موضوع کے لئے مطلقاً ضروری ہو اور ضرورة وصفی یہ ہے کہ نسبت ایجابی ہو یا سلبی ذات موضوع کے لئے بشرط وصفِ عنوانی ضروری ہو اور دوام ذاتی یہ ہے کہ نسبت ایجابی ہو یا سلبی ذات موضوع کے لئے مطلقاً دائمی ہو اور دوام وصفی یہ ہے کہ نسبت ایجابی ہو یا سلبی ذاتِ موضوع کے لئے بشرط وصف عنوانی دائمی ہو۔ ان کی تعریفات سے واضح ہو گیا کہ ضرورة ذاتی اور ضرورة وصفی میں منافات نہیں ہے۔ اسی طرح دوام ذاتی اور دوام وصفی میں بھی منافات نہیں ہے۔ اور ماقبل

سے یہ امر بھی منکشف ہوگیا کہ ضرورت وصفی کو ضرورت ذاتی لازم نہیں۔ ممکن ہے کہ ایک جگہ ضرورت وصفی تو ہو لیکن ضرورت ذاتی نہ ہو جیسے "بالضرورت کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتبا"، میں ضرورت وصفی تو ہے۔ لیکن ضرورت ذاتی نہیں ہے تو اس سے یہ امر ظاہر ہوگیا کہ ضرورۃ وصفی کے ساتھ لاضرورۃ ذاتی کا اجتماع ممکن ہے اور ان میں کوئی منافات نہیں ہے اسی طرح دوام وصفی کو دوام ذاتی لازم نہیں ہے لہٰذا دوام وصفی اور لا دوام ذاتی کا ایک قضیہ میں اجتماع جائز ہے اور دوام وصفی ولا دوام ذاتی میں منافات نہیں ہے۔

قولہ **الوجودیہ اللاضروریّہ**۔ اس کو وجودیہ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ وجود یعنی فعلیۃ نسبۃ پر مشتمل ہے اور لاضروریہ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ اللاضرورۃ الذاتیۃ پر مشتمل ہوتا ہے۔

قولہ **الوجودیہ اللادائمہ**۔ اس کا دوسرا نام المطلقۃ الاسکندریہ ہے اور اس کو مطلقہ اسکندریہ اس لئے کہتے ہیں کہ معلّم اوّل نے اسکندر فردوسی کو مطلقہ کی اکثر مثالیں اسی مادہ (اللادوام) میں سمجھائیں تاکہ دوام کے سمجھنے سے بچ جائے تو اسکندر فردوسی نے ان مثالوں سے لادوام کو سمجھ لیا۔

قولہ **الوقتیّہ**۔ اس کو "الوقتیہ"، اس لئے کہتے ہیں کہ یہ وقتیۃ پر مشتمل ہے اور جب یہ لادوام کے ساتھ مقید ہوا تو اس سے لفظ المطلقۃ حذف کر دیا کیونکہ اس کا اطلاق لادوام کی قید سے زائل ہوگیا۔ اور اسی طرح المنتشرہ ہے۔

قولہ **الممکنۃ الخاصّۃ**۔ اس کو ممکنہ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ ممکنۃ عامہ پر مشتمل ہے اور خاصہ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ ممکنہ عامہ سے خاص ہے یا ہم یہ کہتے ہیں کہ اس کو ممکنہ خاصہ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ امکان خاص پر مشتمل ہوتا ہے اور امکان خاص کا معنی ہے سلب ضرورت طرفین یعنی حکم کی دونوں طرفیں ضروری نہ ہوں۔

فصل اللادوام اشارۃ الی مطلقۃ عامۃ و اللاضرورۃ اشارۃ الی ممکنۃ عامۃ فاذا قلت کل انسان متعجب بالفعل لا دائما فکانک قلت کل انسان متعجب بالفعل ولا شئ من الانسان بمتعجب بالفعل واذا قلت کل حیوان ماش بالفعل لا بالضرورۃ فکانت قلت کل حیوان ماش بالفعل ولا شئ من الحیوان بماش بالامکان۔

تقریر۔ مرکبات کی بحث میں اللادوام اور اللاضرورۃ کا ذکر ہوا تھا اور ان کا معنی معلوم نہیں تھا تو اب مستقل فصل میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ ان دونوں کا معنی بیان فرماتے ہیں۔ اللادوام سے مطلقہ عامہ اور اللاضرورۃ سے ممکنہ عامہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے اور یہ دونوں کیف میں پہلی جزء کے مخالف اور کم میں موافق ہوں گے۔ جس وقت تو یہ کہے کل انسان متعجب بالفعل لا دائما۔ گویا تو نے یہ کہا کل انسان متعجب بالفعل ولاشئ من الانسان بمتعجب بالفعل اور اس دوسرے قضیۃ کی طرف اللادوام سے اشارہ ہے اور یہ پہلے قضیہ کے کیف میں مخالف اور کم میں موافق ہے۔ اور جس وقت تو یہ کہے کل حیوان ماش بالفعل لا بالضرورۃ تو گویا تو نے یہ کہا۔ کل حیوان ماش بالفعل ولاشئ من الحیوان بماش بالامکان تو اس دوسرے قضیہ کی طرف اللاضرورۃ کے ساتھ اشارہ ہے اور یہ پہلے قضیہ کے کیف میں مخالف اور کم میں موافق ہے۔

ابحاث قولہ **اشارۃ الی مطلقہ عامۃ** الخ مصنّف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اللادوام مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ یہاں یہ سوال ہوتا ہے کہ مصنّف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اللادوام مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ اور اس طرح کیوں نہیں فرمایا کہ اللادوام کا معنی مطلقہ عامہ ہے۔

الجواب: مطلقہ عامہ، یہ اللادوام کا معنی مطابقی نہیں ہے بلکہ اللادوام کا معنی مطابقی تو نسبۃ ایجابیہ کلیہ کے دوام

کا رفع ہے اور اس کو مطلقہ عامہ لازم ہے تو مطلقہ عامہ اللادوام کا معنی التزامی ہے اس لئے لفظ اشارہ کا استعمال فرمایا ہے۔ اس مقام پر یہ سوال ہوتا ہے کہ اللاضرورۃ کا معنی مطابقی ممکنہ عامہ ہے تو جس وقت اللاضرورۃ کا معنی مطابقی ممکنہ عامہ ہے تو یہاں لفظ اشارہ کا استعمال کیوں فرمایا ہے؟

الجواب: اگرچہ اللاضرورۃ کا معنی مطابقی ممکنہ عامہ ہے جس کا تقاضا لفظ اشارہ کا ترک ہے لیکن یہاں لفظ اشارہ مشاکلۃً استعمال کیا گیا ہے۔

تنبیہ۔ مشہور تو یہی ہے کہ اللادوام کی دلالت مطلقہ عامہ پر التزامی ہے اور اللاضرورۃ کی دلالت ممکنہ عامہ پر مطابقی ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اللاضرورۃ کی دلالت بھی ممکنہ عامہ پر التزامی ہے مطابقی نہیں: اذ لا یلزم من کون الامکان عبارۃ عن سلب الضرورۃ کون الممکنۃ العامۃ مدلولا مطابقیا لها کیف والمفرد لا یدل علی القضیۃ اصلا علی ما تقرر عندهم۔ از شرح شمس العلما حضرت علامہ مولانا محمد عبدالحق خیر آبادی رحمۃ اللہ علیہ۔

اعف عنا یا عفوّ
وارحمنا یا رحیم
آمین

باب الشرطیّات

قد عرفت معنی الشرطیۃ وهی التی تنحل الی قضیتین والآن نُهدیك الی اقسامها ونرشدك الی احکامها فاعلم ایها الفطن اللبیب والذکی الاریب ان الشرطیۃ قسمان احدهما المتصلۃ وثانیهما المنفصلۃ اما المتصلۃ فهی التی حکم فیها بثبوت نسبۃ علی تقدیر ثبوت نسبۃ اخری فی الایجاب وبنفی نسبۃ علی تقدیر نسبۃ اخری فی السلب کقولنا فی الایجاب ان کان زید انسانا کان حیوانا و قولنا فی السلب لیس البتۃ اذا کان زید انسانا کان فرسا ثم المتصلۃ صنفان ان کان ذلك الحکم لعلاقۃ بین المقدم والتالی سمیت لزومیۃً کما مر وان کان ذلك الحکم بدون العلاقۃ سمیت اتفاقیۃً کقولك اذا کان الانسان ناطقا فالحمار ناهق والعلاقۃ فی عرفهم عبارۃ عن احد الامرین اما ان یکون احدهما علۃً للآخر او کلاهما معلولین لثالث واما ان یکون بینهما علاقۃ التضایف والتضایف هو ان یکون تعقل احدهما موقوفا علی تعقل الآخر

کالابوۃ والبنوۃ فاذا قلت ان کان زید ابا لعمرو کان عمرو ابنا لہ یکون شرطیۃ متصلۃ بین طرفیھا علاقۃ التضائف واما المنفصلۃ فھی التی حکم فیھا بالتنافی بین شیئین فی موجبۃ وبسلب التنافی بینھما فی سالبۃ۔

تقریر۔ مصنّف رحمۃ اللہ علیہ جب حملیات (جو کہ شرطیّات سے البسط اور ان کے لئے اصل تھے) کی بحث سے فارغ ہوئے اب یہاں سے شرطیّات کی بحث شروع فرماتے ہوئے فرماتے ہیں کہ قضیہ شرطیّہ کی تعریف تو معلوم ہو چکی ہے کہ قضیہ شرطیّہ وہ قضیہ ہوتا ہے جو دو قضیوں کی طرف کھلے اب ہم یہاں قضیہ شرطیّہ کے اقسام بیان کرتے ہیں۔ قضیہ شرطیّہ دو قسم ہے ؏۱ متصلہ ؏۲ منفصلہ۔ متصلہ وہ قضیہ ہوتا ہے جس میں یہ حکم ہو کہ ایک نسبت دوسری نسبت کے ثبوت کی تقدیر پر ثابت ہے یا ایک نسبت دوسری نسبت کے ثبوت کی تقدیر پر منفی ہے۔ پہلی صورت میں متصلہ موجبہ اور دوسری صورت میں متصلہ سالبہ ہوگا۔ قضیہ متصلہ موجبہ کی مثال ان کان زید انساناً کان حیواناً اور متصلہ سالبہ کی مثال لیس البتۃ اذا کان زید انساناً کان فرساً (یہ غلط ہے کہ جب زید انسان ہو تو وہ فرس ہو) اور پھر قضیہ متصلہ دو قسم ہے ؏۱ لزومیّہ اور ؏۲ اتفاقیّہ: اگر اتصال یا سلبِ اتصال کا حکم اس علاقہ کی وجہ سے ہو جو مقدم اور تالی کے درمیان ہے تو یہ متصلہ لزومیّہ ہے اور اگر یہ حکم بغیر علاقہ کے ہے تو اس کو متصلہ اتفاقیّہ کہتے ہیں جیسے ان کان الانسان ناطقاً فالحمار ناھق اور اہلِ منطق کے عرف میں علاقہ کی چار صورتیں ہیں۔ ؏۱ مقدم، تالی کی علّت ہو جیسے ان کانت الشمس طالعۃ فالنھار موجود: اس میں طلوعِ شمس، وجودِ نہار کی علّت ہے۔ ؏۲ یا تالی مقدم کی علّت ہو جیسے ان کان النھار موجوداً فالشمس طالعۃ۔ اس میں وجودِ نہار، طلوعِ شمس کا معلول ہے۔ ؏۳ یا مقدم و تالی دونوں کسی تیسری چیز کا معلول ہوں جیسے ان کان العالم مضیئاً کان النھار موجوداً۔ دن کا موجود ہونا اور عالم کا روشن ہونا، یہ دونوں طلوعِ شمس کے معلول ہیں اور علاقہ کی چوتھی صورت یہ ہے کہ مقدم و تالی دونوں کے درمیان تضایف ہو اور تضایف یہ ہے کہ دونوں وجودی ہوں اور ہر ایک کا تعقل دوسرے کے تعقل پر موقوف ہو جیسے ابوّۃ و بنوّۃ۔ پس جب تو یہ

کہے ان کان زیداً ابا لعمرو کان العمرو ابناً لہ: تو یہ قضیہ شرطیہ متصلہ ہے اس کی دونوں طرفوں کے درمیان علاقہ تضایف ہے اور قضیہ منفصلہ وہ ہوتا ہے جس میں دو نسبتوں کے درمیان تنافی یا سلبِ تنافی کا حکم ہو اگر نسبتیں کے درمیان تنافی کا حکم ہے تو یہ منفصلہ موجبہ ہے اور اگر نسبتین کے درمیان سلبِ تنافی کا حکم ہے تو یہ منفصلہ سالبہ ہے۔

ابحاث قولہٗ **اما المتصلۃ فھی التی** الخ متصلہ کی یہ تعریف متصلہ کی دونوں قسموں (لزومیّہ و اتفاقیّہ) کو شامل ہے کیونکہ ایک نسبت کا ثبوت دوسری نسبت کے ثبوت کی تقدیر پر عام ہے کہ وہ لزوماً ہو یا اتفاقاً۔

قولہٗ **کقولنا فی الایجاب** الخ مثال مذکور اُس شرطیّہ متصلہ موجبہ کی ہے جس میں دونوں نسبتیں ایجابی ہوں اور کبھی اس میں دونوں نسبتیں سلبی ہوتی ہیں جیسے ان لم تکن الشمس طالعۃ لم یکن النھار موجوداً اور کبھی پہلی نسبت ایجابی اور دوسری سلبی ہوتی ہے جیسے ان کانت الشمس طالعۃ لم یکن اللیل موجوداً۔ اور کبھی پہلی نسبت سلبی اور دوسری ایجابی ہوتی ہے۔ جیسے ان لم تکن الشمس طالعۃ کان اللیل موجوداً۔

قولہٗ **وقولنا فی السلب**۔ مثال مذکور فی المتن اُس شرطیہ متصلہ سالبہ کی ہے جس میں دونوں نسبتیں ایجابی ہوں۔ اور کبھی اس میں دونوں نسبتیں سلبی ہوتی ہیں جیسے لیس البتۃ اذا لم تکن الشمس طالعۃ لم یکن اللیل موجوداً۔ (ترجمہ یہ غلط ہے کہ جب آفتاب نہیں نکلا ہے تو رات موجود نہیں ہے (اس لئے کہ آفتاب نہ نکلنے پر رات کا وجود لازم ہے) اور کبھی پہلی نسبت ایجابی اور دوسری سلبی ہوتی ہے جیسے لیس البتۃ اذا کانت الشمس طالعۃ لم یکن النھار موجوداً۔ یہ غلط ہے کہ جب آفتاب نکلا ہو تو دن موجود نہ ہو (اس لئے کہ آفتاب نکلنے پر دن کا وجود لازم ہے) اور کبھی پہلی نسبت سلبی اور دوسری ایجابی ہوتی ہے جیسے لیس البتۃ کلما لم تکن الشمس طالعۃ کان النھار موجود۔ یہ غلط ہے کہ جب آفتاب نہیں نکلا ہے تو دن موجود ہے (اس لئے کہ آفتاب نہ نکلنے پر دن کا وجود محال ہے۔

قولہٗ **ثم المتصلۃ صنفان**۔ حضرت شمس العلماء علامہ محمد عبد الحق رحمۃ اللہ علیہ خیرآبادی شرح مرقات میں فرماتے ہیں کہ متصلہ تین قسم ہے۔ متصلہ ؏۱ لزومیّہ۔ متصلہ ؏۲ اتفاقیّہ۔ متصلہ ؏۳ مطلقہ۔ اس لئے کہ اگر اس میں ایک نسبت کے ثبوت کا حکم دوسری نسبت کے ثبوت کی تقدیر پر لزوماً ہو تو لزومیّہ اور اگر ایک نسبت کے ثبوت کا حکم دوسری نسبت کے ثبوت کی تقدیر پر اتفاقاً ہو تو اتفاقیّہ اور اگر یہ حکم عام ہو لزوماً ہو یا اتفاقیّہ تو یہ قضیہ متصلہ مطلقہ ہے۔

قولہ العلاقۃ - علاقہ اُس امر کو کہتے ہیں جس کی وجہ سے مقدم وتالی میں لزوم کی نسبت پیدا ہو جائے اور علاقہ کی چار صورتیں ہیں کما مر بیانہ ۱۲

قولہ التضایف - التضایف یہ تقابل کی چار اقسام میں سے ایک ہے، تقابل اُن دو چیزوں کی نسبت کا نام ہے جن کا ایک محل میں ایک جہت سے بیک وقت وجود محال ہو جیسے سواد و بیاض میں تقابل کی نسبت ہے۔ تقابل کے چار اقسام یہ ہیں: تضایف[1] - تضاد[2] - ایجاب[3] وسلب - عدم[4] وملکہ؛ تقابل تضایف - اُس تقابل کو کہتے ہیں کہ دو امر وجودی ہوں اور ہر ایک کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف ہو جیسے الابوّۃ والبنوّۃ؛ تقابل تضاد - اُس تقابل کا نام ہے کہ دو امر وجودی ہوں اور کسی کا تعقل دوسرے کے تعقل پر موقوف نہ ہو اور ہر ایک کا محل دوسرے کے ساتھ متصف ہو سکتا ہو جیسے سواد و بیاض؛ تقابل ایجاب وسلب - اس تقابل کا نام ہے کہ دو امروں سے ایک وجودی ہو اور دوسرا عدمی اور عدمی کے محل کا وجودی کے ساتھ متصف ہونا محال ہو جیسے فرس ولا فرس - تقابل عدم وملکہ - اس تقابل کا نام ہے کہ امرین میں سے ایک وجودی ہو اور دوسرا عدمی اور عدمی کا محل وجودی کے ساتھ متصف ہو سکتا ہو جیسے بصر وعمی ان میں وجودی کو ملکہ اور عدمی کو عدم ملکہ کہتے ہیں۔

اعف عنا یا رب الارباب
رب زدنی علما والحقنی بالصالحین

فصل الشرطية المنفصلة على ثلثة اضرب لانها ان حكم فيها بالتنافی او بعدمه بين النسبتين فی الصدق والكذب معا كانت المنفصلة حقيقية كما تقول هذا العدد اما زوج او فرد فلا يمكن اجتماع الزوجية والفردية فی عدد معين ولا ارتفاعهما وان حكم بالتنافی او بعدمه صدقا فقط كانت مانعة الجمع كقولك هذا الشئ اما شجر او حجر فلا يمكن ان يكون شئ معين حجرا وشجرا معا ويمكن ان لا يكون شيئا منهما وان حكم بالتنافی اوسلبه كذبا فقط كانت مانعة الخلو كقول القائل اما ان يكون زيد فی البحر اولا يغرق فارتفاعهما بان لا يكون زيد فی البحر ويغرق محال وليس اجتماعهما محالا بان يكون فی البحر ولا يغرق

تقریر - مصنّف رحمۃ اللہ علیہ شرطیہ منفصلہ کی تعریف کے بعد اس کی قسمیں بیان فرماتے ہیں۔ قضیہ شرطیہ منفصلہ تین قسم ہے اس لئے کہ اگر اس میں یہ حکم ہو کہ نسبتین کے درمیان تنافی یا لاتنافی صدق اور کذب دونوں میں ہے تو یہ منفصلہ[1] حقیقیہ ہے۔ اور اگر اس میں یہ حکم ہو کہ نسبتین کے درمیان تنافی یا لاتنافی صرف صدق میں ہے تو یہ منفصلہ مانعۃ[2] الجمع ہے۔ اور اگر اس میں یہ حکم ہو کہ نسبتین کے درمیان تنافی یا لاتنافی صرف کذب میں ہے تو یہ منفصلہ مانعۃ الخلو ہے۔ پھر ان میں سے ہر ایک دو قسم ہے موجبہ وسالبہ: منفصلہ[1] حقیقیۃ موجبہ - وہ قضیہ شرطیہ منفصلہ ہوتا ہے جس میں یہ حکم ہو کہ دو نسبتوں کے درمیان تنافی فی الصدق والکذب ہے جیسے ہٰذا العدد اما زوج او فرد: اس قضیہ میں دو نسبتوں کے درمیان تنافی فی الصدق والکذب کا حکم ہے یعنی اس عدد معیّن پر زوج وفرد دونوں ایک ساتھ نہ صادق ہو سکتے ہیں نہ ایک ساتھ کاذب بلکہ کسی ایک کا صادق اور دوسرے کا کاذب ہونا لازم ہے اگر یہ عدد زوج ہے تو فرد نہیں اور اگر فرد ہے تو زوج نہیں۔ منفصلہ[2] حقیقیہ سالبہ:

وہ قضیہ شرطیہ منفصلہ ہوتا ہے جس میں یہ حکم ہو کہ دو نسبتوں میں لا تنافی فی الصدق والکذب ہے۔ جیسے لیس البتۃ اما ان یکون ہذا العدد زوجًا او منقسما بمتساویین۔ اس میں یہ حکم ہے کہ لا تنافی صدق و کذب دونوں میں ہے یعنی ایک عدد معین پر زوج اور منقسم بمتساویین ایک ساتھ صادق ہو سکتے ہیں اور ایک ساتھ کاذب بھی ہو سکتے ہیں۔ چار کا عدد زوج بھی ہے اور منقسم بمتساویین بھی ہے اور پانچ کا عدد نہ زوج ہے نہ منقسم بمتساویین۔ ع۳ مانعۃ الجمع موجبہ: وہ قضیہ شرطیہ منفصلہ ہوتا ہے جس میں یہ حکم ہو کہ دو نسبتوں کے درمیان "تنافی فی الصدق" ہے یعنی ایک ساتھ دو نسبتوں کا صدق ممکن نہ ہو جیسے ہذا الشئ اما شجر او حجر۔ اس میں یہ حکم ہے کہ تنافی فقط صدق میں ہے کیونکہ ایک شئ معین پر شجر و حجر ایک ساتھ صادق نہیں ہو سکتے اور تنافی کذب میں نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے کہ وہ شئ نہ شجر ہو نہ حجر بلکہ انسان ہو۔ ع۴ مانعۃ الجمع سالبہ: وہ قضیہ شرطیہ منفصلہ ہوتا ہے کہ جس میں یہ حکم ہو کہ دو نسبتوں کے درمیان لا تنافی فقط صدق میں ہے لیس البتۃ اما ان یکون ہذا الانسان حیوانًا او اسود: اس میں یہ حکم ہے کہ لا تنافی فقط صدق میں ہے کیونکہ انسان معین پر حیوان اور اسود دونوں ایک ساتھ صادق ہو سکتے ہیں اور یہاں لا تنافی کذب میں نہیں ہے کیونکہ انسان سے حیوان کا کاذب ہونا محال ہے۔ ع۵ مانعۃ الخلو موجبہ: وہ قضیہ شرطیہ منفصلہ ہوتا ہے جس میں یہ حکم ہو کہ دو نسبتوں کے درمیان تنافی فقط کذب میں ہے جیسے اما ان یکون زید فی البحر او لا یغرق اس میں یہ حکم کیا گیا ہے کہ تنافی صرف کذب میں ہے تو پھر ان دونوں کا ارتفاع ممکن نہیں ہوگا یعنی زید سمندر میں نہ ہو اور غرق ہو جائے محال ہے اور یہاں تنافی فی الصدق نہیں ہے کہ زید سمندر میں ہو اور غرق نہ ہو۔ کشتی پر سوار ہو یا خود تیر رہا ہو۔ ع۶ مانعۃ الخلو سالبہ: وہ قضیہ شرطیہ منفصلہ ہوتا ہے جس میں یہ حکم ہو کہ دو نسبتوں کے درمیان لا تنافی فقط کذب میں ہے جیسے لیس البتۃ اما ان یکون ہذا الشئ شجرًا او اما ان یکون حجرًا۔ اس میں یہ حکم ہے کہ لا تنافی فقط کذب میں ہے کیونکہ ایک شئ معین پر شجر اور حجر دونوں کاذب ہو سکتے ہیں کیونکہ ممکن ہے کہ وہ شئ انسان ہو اور لا تنافی صدق میں نہیں ہے کیونکہ اس شئ معین پر شجر و حجر ایک ساتھ صادق نہیں ہو سکتے۔

ابحاث قولہ بالتنافی اوبعدمہ۔ تنافی فی الصدق یہ ہے کہ دونوں نسبتیں ایک ساتھ صادق نہ ہو سکیں اور تنافی فی الکذب یہ ہے کہ دونوں نسبتیں ایک ساتھ کاذب نہ ہو سکیں اور عدم تنافی فی الصدق یہ ہے کہ نسبتین کا ایک ساتھ صادق ہونا ممکن ہو اور عدم تنافی فی الکذب یہ ہے کہ نسبتین کا ایک ساتھ کاذب ہونا ممکن ہو۔

قولہ **حقیقیۃ**۔ اس کو حقیقیۃ اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں انفصال حقیقی کا معنی یہ ہے کہ دونوں نسبتیں نہ ایک ساتھ جمع ہو سکیں اور نہ مرتفع اور اس میں دونوں نسبتیں ایسی ہی ہوتی ہیں۔

قولہ **مانعۃ الجمع**۔ اس کو مانعۃ الجمع اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں نسبتین ایک ساتھ واقع میں جمع نہیں ہو سکتیں۔ **فائدہ** مانعۃ الجمع کا اطلاق تین معانی پر ہوتا ہے اول۔ مانعۃ الجمع وہ قضیہ شرطیہ منفصلہ ہے جس میں یہ حکم ہو کہ تنافی صرف صدق میں ہے۔ یعنی کذب میں عدم تنافی کا حکم ہے۔ **ثانی**۔ مانعۃ الجمع وہ قضیہ شرطیہ منفصلہ ہے جس میں یہ حکم ہو کہ تنافی صرف صدق میں ہے۔ یعنی کذب میں تنافی کا حکم نہیں کیا گیا۔ برابر ہے کہ اس میں عدم تنافی کا حکم ہو یا تنافی و عدم تنافی میں کسی کا بھی حکم نہ ہو۔ **ثالث**۔ مانعۃ الجمع وہ قضیہ شرطیہ منفصلہ ہے جس میں یہ حکم ہو کہ صدق میں تنافی کا حکم ہے مطلقاً۔ برابر ہے کہ کذب میں تنافی کا حکم ہو یا عدم تنافی کا حکم ہو یا اس میں تنافی و عدم تنافی میں سے کسی کا بھی حکم نہ ہو۔ اور مانعۃ الخلو کا اطلاق بھی تین معانی پر ہوتا ہے: **اوّل** مانعۃ الخلو وہ قضیہ شرطیہ منفصلہ ہے کہ جسمیں یہ حکم ہو کہ تنافی صرف کذب میں ہے یعنی صدق میں عدم تنافی کا حکم ہے۔ یہ معنی متن میں مذکور ہے اس معنی کے اعتبار سے اس کو مانعۃ الخلو بالمعنی الاخص کہتے ہیں **ثانی**۔ مانعۃ الخلو وہ قضیہ شرطیہ منفصلہ ہے کہ اس میں یہ حکم ہو کہ تنافی صرف کذب میں ہے یعنی صدق میں تنافی کا حکم نہیں کیا گیا برابر ہے کہ اس میں عدم تنافی کا حکم ہو یا تنافی، عدم تنافی میں سے کسی کا بھی حکم نہ ہو۔ **ثالث** مانعۃ الخلو وہ قضیہ شرطیہ منفصلہ ہے کہ جس میں یہ حکم ہو کہ کذب میں تنافی کا حکم ہے مطلقاً برابر ہے کہ صدق میں تنافی کا حکم ہو یا عدم تنافی کا حکم ہو یا تنافی و عدم تنافی میں سے کسی کا بھی حکم نہ ہو۔ اور مانعۃ الخلو کو مانعۃ الخلو اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں یہ حکم ہوتا ہے کہ نسبتین سے واقع کا خلو ممتنع ہے یعنی نسبتین ایک ساتھ مرتفع نہیں ہو سکتیں۔ **تنبیہ**۔ قضیہ مانعۃ الجمع سالبہ اور مانعۃ الخلو سالبہ کے ترجمہ میں عموماً غفلت کی جاتی ہے للہذا ان کا ترجمہ کرتے وقت خصوصی توجہ چاہیے۔ للہذا: لیس ع۱ ان یکون ہذا الانسان ناطقًا او جوہرًا (اس میں دونوں نسبتیں ایجابی ہیں) اس کا ترجمہ یوں کرنا چاہیے۔ یہ غلط ہے کہ یہ انسان ناطق ہے یا جوہر ع۲ لیس ان لا یکون ہذا الفرس ناطقًا او عرضًا (اس میں دونوں نسبتیں سلبی ہیں) اس کا ترجمہ یوں کرنا چاہیے (یہ غلط ہے کہ یہ فرس ناطق نہیں ہے یا عرض نہیں (اس لئے کہ یہ فرس نہ ناطق ہے نہ عرض)، مانعۃ الجمع سالبہ کی تیسری مثال: لیس ان یکون ہذا الانسان ناطقا او لا یکون عرضا (اس میں پہلی نسبت ایجابی ہے اور دوسری سلبی) ترجمہ یہ ہے: یہ غلط ہے کہ یہ انسان ناطق ہے یا عرض نہیں ہے (اسلئے کہ یہ انسان ناطق ہے اور عرض بھی نہیں)، مانعۃ الخلو سالبہ کی مثال جیسے لیس ان یکون ہذا الشجر انسانا او فرسا۔ یہ غلط ہے کہ یہ شجر انسان ہے یا فرس (اسلئے کہ یہ درخت نہ انسان ہے اور نہ فرس)، وعلیٰ ہذا القیاس۔

فصل المنفصلۃ باقسامھا الثلثۃ قسمان عنادیۃ واتفاقیۃ والعنادیۃ عبارۃ عن ان یکون فیہ التنافی بین الجزئین لذاتھما والاتفاقیۃ عبارۃ عن ان یکون فیہ التنافی بمجرد الاتفاق۔

تقریر۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس فصل میں قضیہ منفصلہ کے اقسام کے اقسام بیان فرماتے ہوئے فرماتے ہیں کہ قضیہ منفصلہ "حقیقیہ" ہو یا مانعۃ الجمع ہو یا مانعۃ الخلو۔ اس کی دو قسمیں ہیں۔ عنادیہ[1] واتفاقیہ[2]: اور عنادیہ وہ منفصلہ ہے جس کی دونوں جزوؤں کے درمیان تنافی ذاتی ہو یعنی مقدم وتالی میں سے ہر ایک کا مفہوم دوسرے کے مفہوم کے منافی ہو جیسے زوج اور فرد میں تنافی ذاتی ہے کہ ان کی ذات کی وجہ سے ہے محض اتفاق نہیں ہے۔ اور اتفاقیہ وہ منفصلہ ہے جس کی دونوں جزوؤں کے درمیان تنافی اتفاقی ہو یعنی مقدم وتالی کی ذات کی وجہ سے نہ ہو بلکہ محض اتفاق اور خصوص مادہ کی وجہ سے ہو جیسے "سواد اور کتابت" انسان اسود غیر کاتب میں۔ قضیہ منفصلہ حقیقیہ عنادیہ کی مثال اما ان یکون ہذا العدد زوجاً اور فرداً: مانعۃ الجمع عنادیہ کی مثال اما ان یکون ہذا الشئ شجراً او حجراً: مانعۃ الخلو عنادیہ کی مثال۔ اما ان یکون زید فی البحر واما ان لایغرق قضیہ حقیقیہ اتفاقیہ کی مثال: اما ان یکون ہذا اسود او جاہلاً: مانعۃ الجمع اتفاقیہ کی مثال۔ اما ان یکون ھذا اسود او عالماً: مانعۃ الخلو اتفاقیہ کی مثال۔ اما ان یکون ھذا ابیض او جاہلاً: ان تینوں مثالوں میں ھذا سے اس شخص کی طرف اشارہ ہے جو گورا اور جاہل ہے۔

ابحاث قولہ قسمان الخ شمس العلماء حضرت علامہ محمد عبد الحق خیر آبادی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ منفصلہ کی تیسری قسم مطلقہ ہے۔ جو عناد اور اتفاق میں سے کسی کے ساتھ مقید نہیں ہوتا۔ سوال۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے منفصلہ مطلقہ کا ذکر کیوں نہیں فرمایا الجواب: منفصلہ مطلقہ کا تحقق بالاستقلال نہیں ہوتا بلکہ یہ عنادیہ یا اتفاقیہ کے ضمن میں متحقق ہوتا ہے اس لئے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا ذکر نہیں کیا ہے۔ تنبیہ۔ قضایا شرطیہ متصلہ ہوں یا منفصلہ کل بارہ اقسام ہیں: ان میں سے تین اقسام متصلہ کے ہیں؛ متصلہ[1] لزومیہ۔ متصلہ[2] اتفاقیہ۔ متصلہ[3] مطلقہ اور نو اقسام منفصلہ کے ہیں۔ منفصلہ[4] حقیقیہ عنادیہ منفصلہ[5] حقیقیہ اتفاقیہ۔ منفصلہ[6] حقیقیہ مطلقہ۔ مانعۃ[7] الجمع عنادیہ۔ مانعۃ[8] الجمع اتفاقیہ۔ مانعۃ[9] الجمع مطلقہ۔ مانعۃ[10] الخلو عنادیہ۔ مانعۃ[11] الخلو اتفاقیہ۔ مانعۃ[12] الخلو مطلقہ۔

فصل۔ اعلم انہ کما ینقسم الحملیۃ الی الشخصیۃ والمحصورۃ والمھملۃ کذلک الشرطیۃ تنقسم الی ھذہ الاقسام الا ان القضیۃ الطبعیۃ لاتتصور ھھنا ثم التقادیر فی الشرطیۃ بمنزلۃ الافراد فی الحملیۃ فان کان الحکم علی تقدیر معین ووضع خاص سمیت الشرطیۃ شخصیۃ کقولنا ان جئتنی الیوم اکرمک وان کان الحکم علی جمیع تقادیر المقدم سمیت کلیۃ نحو کلما کانت الشمس طالعۃ کان النھار موجودا وان کان الحکم علی بعض التقادیر کانت جزئیۃ کما فی قولنا قد یکون اذا کان الشئ حیوانا کان انسانا وان ترک ذکر التقادیر کلا وبعضا کانت مھملۃ نحو ان کان زید انسانا کان حیوانا۔

تقریر۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے جب قضیہ حملیہ کی تقسیم شخصیہ، محصورہ، مہملہ، کی طرف فرمائی تو یہ وہم ہو سکتا تھا کہ شاید قضیہ شرطیہ کے یہ اقسام نہیں ہو سکتے تو اس وہم کے ازالہ کے لئے اس فصل میں قضیہ شرطیہ کے مذکورہ بالا اقسام بیان فرماتے ہوئے فرمایا۔ کہ جس طرح قضیہ حملیہ، شخصیہ، محصورہ، مہملہ کی طرف منقسم ہوتا ہے اسی طرح قضیہ شرطیہ متصلہ ہو یا منفصلہ، بھی شخصیہ، محصورہ، مہملہ کی طرف منقسم ہوتا ہے مگر قضیہ شرطیہ میں قضیہ طبعیہ مقصود نہیں ہو سکتا (کیونکہ قضیہ حملیہ طبعیہ وہ ہوتا ہے جس میں موضوع کی نفس طبعیت پر حکم ہو قطع نظر ملاحظہ افراد کے اور چونکہ شرطیات میں تقادیر پر حکم ہوتا ہے اور تقادیر کا اعتبار ضروری اور واجب ہے لہٰذا اعتبار تقدیر کے بغیر محض طبعیۃ پر حکم نہیں ہو سکتا) پھر شرطیہ میں تقادیر، حملیہ میں افراد کے بمنزلہ ہوتی ہیں۔ پس اگر شرطیہ میں حکم، حالت معینہ اور وضع خاص پر ہو تو شرطیہ شخصیہ ہے۔ جیسے "ان جئتنی الیوم اکرمک" اگر تو آج میرے پاس آئے تو میں تیرا اکرام کروں گا۔ اور اگر حکم مقدم کے تمام حالات پر ہو تو یہ شرطیہ کلیہ کہتے

ہیں جیسے کلما کانت الشمس طالعة کان النهار موجودًا - اور اگر حکم مقدم کے بعض حالات پر ہو تو یہ شرطیہ جزئیہ ہے جیسے قد یکون اذا کان الشیٔ حیوانا کان انسانا (کبھی ایسا ہوتا ہے کہ جب شئ حیوان ہو تو وہ انسان ہوتی ہے اور اگر تقادیر کا ذکر نہ ہو نہ کل کا نہ بعض کا تو یہ قضیہ شرطیہ مہملۃ ہوگا جیسے ان کان زید انسانا کان حیوانًا (اگر زید انسان ہوگا تو حیوان ہوگا۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ قضیہ شرطیہ چار قسم ہے۔ شخصیۃ[۱]۔ کلیۃ[۲]۔ جزئیہ[۳]۔ مہملۃ[۴]۔ ہر ایک کی تعریف تقریر سے ظاہر ہے۔

ابحاث۔ قولہٗ **التقادیر**۔ تقادیر سے وہ اوضاع اور احوال مراد ہیں جو مقدم کو ہر حال میں لازم ہوں یا عارض اگرچہ فی انفسہا محال ہی ہوں جیسے ہم کہیں کلما کان زید انسانا کان حیوانًا۔ تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جس حال اور جس زمان اور جس مکان میں زید انسان ہوگا وہ حیوان ہوگا۔ اور اسی طرح کلما کان زید فرسًا کان صاہلًا کا مطلب ہوگا کہ زید فرس ہونے کی تقدیر پر جہاں بھی ہو جس زمان میں ہو صاہل ہوگا۔ اگرچہ زید کا فرس ہونا محال ہے۔

قولہٗ **ان جئتنی الیوم اکرمک**: یہ قضیہ شرطیہ متصلہ شخصیہ ہے۔ کیونکہ اس میں ایک خاص حالت اور وضع خاص پر اکرام کے لزوم کا حکم ہے اور وہ تقدیر معین مخاطب کا آج کے دن آنا ہے۔ اور قضیہ شرطیہ منفصلہ شخصیہ کی مثال۔ ھٰذا الشیٔ علی تقدیر کونہ عددًا اما زوج او فرد: اس قضیہ میں انفصال کا حکم ایک خاص حالت اور وضع خاص پر ہے یعنی شئ کا عدد ہونا۔

فصل فی ذکر اسوار الشرطیات سور الموجبة الکلیة فی المتصلة لفظ متی ومهما وکلما وفی المنفصلة دائما وسور السالبة الکلیة فی المتصلة والمنفصلة لیس البتة وسور الموجبة الجزئیة فیهما قد یکون وسور السالبة الجزئیة فیهما قد لا یکون وبادخال حرف السلب علی سور الایجاب الکلی ولفظة لو وان واذا فی الاتصال واما واو فی الانفصال نحو فی الاهمال

تقریر۔ جب کلیۃ، جزئیۃ اور اہمال کا مدار اسوار پر تھا تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس فصل میں شرطیات کے اسوار بیان فرماتے ہیں۔ متصلہ موجبہ کلیۃ کا سور۔ کلما۔ مہما، متی ہے، منفصلہ موجبہ کلیہ کا سور دائمًا، (ابدًا)، ہے سالبہ کلیہ متصلہ ہو یا منفصلہ کا سور لیس البتۃ ہے اور موجبہ جزئیۃ متصلہ ہو یا منفصلہ کا سور قد یکون ہے اور سالبہ جزئیۃ متصلہ ہو یا منفصلہ کا سور قد لا یکون اور ایجاب کلی کے سور پر حرف سلب داخل کرنے سے بھی سالبہ جزئیۃ کا سور بن جاتا ہے جیسے لیس کلما و لیس مہما و لیس متی ہے۔ یہ متصلہ سالبہ جزئیۃ کے سور ہیں اور لیس دائمًا اور لیس ابدًا یہ منفصلہ سالبہ جزئیۃ کے سور ہیں۔ اور مہملہ متصلہ میں لفظ لو و ان و اذا اور مہملہ منفصلہ میں لفظ اما اور او کا استعمال ہوتا ہے۔

شرطیات کے اسوار کی مثالیں

متصلہ موجبہ کلیّہ	متی او مہما او کلما کانت الشمس طالعة کان النهار موجودًا۔
منفصلہ موجبہ کلیّہ	دائما اما ان یکون هذا العدد زوجا او فردًا۔
متصلہ سالبہ کلیّہ	لیس البتة اذا کانت الشمس طالعة فاللیل موجودًا۔
منفصلہ سالبہ کلیّہ	لیس البتة اما ان یکون الشمس طالعة واما ان یکون النهار موجود۔
متصلہ موجبہ جزئیہ	قد یکون اذا کان الشیٔ حیوانًا کان انسانا۔

منفصلہ موجبہ جزئیہ	قد یکون اما ان الشمس طالعة واما ان یکون اللیل موجودًا۔
متصلہ سالبہ جزئیہ	قد لا یکون اذ کانت الشمس طالعة کان اللیل موجودًا۔
منفصلہ سالبہ جزئیہ	قد لا یکون اما ان تکون الشمس طالعة واما ان یکون النہار موجودًا۔
متصلہ مہملہ[ع]	لو ان او اذا کانت الشمس طالعة کان النہار موجودًا۔
منفصلہ مہملہ	العدد اما ان یکون زوجا او فردًا۔

ع حضور صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم کا منافق کے بارے یہ ارشاد "اذا حدّث کذب"، متصلہ مہملہ ہے۔ پس اب یہ اعتراض نہیں ہوسکتا کہ منافق کبھی سچ بھی بولتا ہے کیونکہ مہملہ یہ جزئیہ کی قوت میں ہوتا ہے۔"

فصل۔ طرفا الشرطية اعني المقدم والتالي لا حكم فيهما حين كونهما طرفين وبعد التحليل يمكن ان يعتبر فيهما حكم فطرفاها اما شبيهتان بحمليتين او متصلتين او منفصلتين او مختلفتين عليك باستخراج الامثلة

تقریر۔ جب ظاہر نظر میں قضیہ شرطیہ کی دونوں طرفوں یعنی مقدم وتالی میں سے ہر ایک طرف قضیہ معلوم ہوتی ہے حالانکہ حقیقت میں قضیہ نہیں ہوتی تو اس امر کو بیان کرتے ہوئے مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ شرطیہ کے دونوں اطراف اعنی مقدم وتالی اطراف ہونے کے وقت قضایا نہیں ہوتے اور جب ادوات اتصال وانفصال کو دور کرکے ان میں حکم کا اعتبار کیا جائے تو اب یہ قضایا ہوں گے۔ جیسا کہ ادواتِ اتصال وانفصال کے داخل ہونے سے پہلے قضایا تھے۔ پس شرطیہ کے اطراف جب اطراف ہوں تو وہ حملیتین یا متصلتین یا منفصلتین یا مختلفتین کے مشابہ ہونگے مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ان کی مثالیں خود نکال لو (تاکہ تمہارے ذہن میں منتقش ہوجائیں) تو اس ترکیب کے اعتبار سے شرطیہ متصلہ کے نو اقسام اور منفصلہ کے چھ۶[ع] اقسام ہوں گے؛ کل پندرہ ہوئے۔

امثلہ متصلات

۱ دونوں طرفیں حملیہ کے مشابہ ہوں	کلما کانت الشمس طالعة فالنہار موجود۔
۲ دونوں متصلہ ہوں	کلما کان ان کانت الشمس طالعة فالنہار موجود فکلما لم

ع قولہ اور منفصلہ کے ۶ اقسام الخ اس مقام پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اس ترکیب کے اعتبار سے جیسے متصلہ کی نو قسمیں ہوتی ہیں ایسے ہی قیاس کے لحاظ سے منفصلہ کی بھی نو قسمیں ہونی چاہییے نہ کہ چھ۔ الجواب۔ قضیہ متصلہ میں اگر مقدم کو تالی اور تالی کو مقدم کردیا جائے تو قضیہ کا معنی متغیر ہوجاتا ہے اس لئے اس تقدیم وتاخیر کی وجہ سے تین اقسام کا اضافہ ہوجاتا ہے اور چونکہ منفصلہ میں اس تقدیم وتاخیر سے قضیہ کا معنی ومفہوم متغیر نہیں ہوتا اس لئے اس میں اس تقدیم اور تاخیر کا لحاظ نہ کیا گیا اور اس کے چھ اقسام رہ گئے۔

	یکن النہار موجوداً لم تکن الشمس طالعۃ
۳ دونوں منفصلہ ہوں	کلما کان اما ان یکون ھذا العدد زوجاً او یکون فرداً فکان اما ان یکون منقسما بمتساویین او غیر منقسم بھما
۴ مقدم حملیہ و تالی: متصلہ ہو	ان کان طلوع الشمس علۃ لوجود النہار فکلما کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود
۵ مقدم متصلہ و تالی حملیہ	کلما کان ان کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود فوجود النہار معلول لطلوع الشمس
۶ مقدم حملیہ تالی منفصلہ	ان کان ھذا عدداً اما یکون زوجاً واما ان یکون فرداً
۷ مقدم منفصلہ و تالی حملیہ	ان کان ھذا اما ان یکون زوجاً واما ان یکون فرداً فکان عدداً
۸ مقدم متصلہ و تالی منفصلہ	ان کان کلما کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود فدائما اما ان یکون الشمس طالعۃ واما ان لا یکون النہار موجوداً
۹ مقدم منفصلہ و تالی متصلہ	ان کان دائما اما ان یکون الشمس طالعۃ واما ان لا یکون النہار موجوداً فکلما کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود

امثلہ منفصلات

۱ دونوں طرفیں حملیہ کے مشابہ ہوں	دائما اما ان یکون ھذا العدد زوجاً واما ان یکون فرداً۔
۲ دونوں متصلہ " " "	دائما اما ان یکون ان کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود واما ان یکون ان کانت الشمس طالعۃ لم یکن النہار موجوداً
۳ دونوں منفصلہ ہوں	دائما اما ان یکون ھذا العدد زوجا واما ان یکون فرداً واما ان یکون ھذا العدد لا زوجا او یکون لا فرداً۔

۴ مقدم حملیہ و تالی متصلہ	دائما اما ان لا یکون طلوع الشمس علۃ لوجود النہار واما ان یکون کلما کانت الشمس طالعۃ کان النہار موجوداً۔
۵ مقدم حملیہ و تالی منفصلہ	دائما اما ان یکون ھذا الشیٔ لیس عدداً واما ان یکون زوجاً او فرداً۔
۶ مقدم متصلہ و تالی منفصلہ	دائما اما ان یکون کلما کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود واما ان یکون الشمس طالعۃ واما ان لا یکون النہار موجوداً

اعف عنا یا رب الارباب

رب زدنی علما والحقنی بالصالحین

فصل واذ قد فرغنا عن بیان القضایا وذکر اقسامها الاولیة والثانویة فحان لنا ان نذکر شیئا من احکامها فنقول من احکامها التناقض والعکوس فلنعقد لبیانها فصولا ونذکر فیها اصولا

تقریر۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جب ہم قضایا کے بیان (یعنی ان کی تعریفات) اور ان کے اقسام اولیہ (مثل حملیہ وشرطیہ) اور ان کے اقسام ثانویہ (مثل موجبہ وسالبہ واقسام حملیہ وشرطیہ) کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب وقت آگیا ہے کہ ہم ان قضایا کے کچھ احکام ذکر کریں تو ہم کہتے ہیں کہ منجملہ اُن احکام کے تناقض اور عکوس ہیں۔ تو ہم ان کے بیان کے لئے چند فصول منعقد کر رہے ہیں۔ جن میں کچھ قاعدے بیان کریں گے۔

فصل التناقض هو اختلاف القضیتین بالایجاب والسلب بحیث یقتضی لذاته صدق احدهما کذب الاخری وبالعکس کقولنا زید قائم وزید لیس بقائم وشرط لتحقق التناقض بین القضیتین المخصوصتین وحدات ثمانیة فلا یتحقق بدونها وحدۃ الموضوع وحدۃ المحمول وحدۃ المکان وحدۃ الزمان وحدۃ القوۃ والفعل وحدۃ الشرط وحدۃ الجزء والکل وحدۃ الاضافة وقد اجتمعت فی هذین البیتین۔ بیت

در تناقض ہشت وحدۃ شرط داں وحدۃ موضوع ومحمول ومکاں
وحدۃ شرط واضافت جزء وکل قوۃ وفعل است در آخر زماں

فاذا اختلفتا فیها لم تتناقضا نحو زید قائم وعمرو لیس بقائم وزید قاعد وزید لیس بقائم وزید موجود ای فی الدار وزید لیس بموجود ای فی السوق وزید نائم ای فی اللیل وزید لیس بنائم ای فی النهار وزید متحرک الاصابع ای بشرط کونه کاتبا وزید لیس بمتحرک الاصابع ای بشرط کونه غیر کاتب والخمر فی الدن مسکر ای بالقوۃ والخمر لیس بمسکر فی الدن ای بالفعل والزنجی اسود ای کله والزنجی لیس باسود ای جزؤه اعنی اسنانه وزید اب ای لبکر وزید لیس باب ای لخالد وبعضهم اکتفوا بوحدتین ای وحدۃ الموضوع والمحمول لاندراج البواقی فیهما وبعضهم قنعوا بوحدۃ النسبة فقط لان وحدتها مستلزمة لجمیع الوحدات۔

تقریر۔ جب عکوس کی بحث تناقض کی بحث پر موقوف تھی تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ پہلے تناقض کی بحث فرماتے ہیں کہ تناقض، دو قضیّوں کا ایجاب وسلب میں اس طرح مختلف ہونا کہ اپنی ذات کے اعتبار سے ہر ایک کا صدق دوسرے کے کذب کو اور ہر ایک کا کذب دوسرے کے صدق کو چاہے۔ جیسے زید قائم اور زید لیس بقائم یہ دونوں قضیے ایجاب و سلب میں اس طرح مختلف ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کا صدق دوسرے کے کذب کو اور ہر ایک کا کذب دوسرے کے صدق کو لذاتہ مستلزم ہے۔ اور قضیتین مخصوصتین میں تناقض کے تحقق کے لئے آٹھ چیزوں میں اتحاد شرط ہے اگر ان آٹھ چیزوں میں اتحاد نہ ہوا تو تناقض متحقق نہیں ہوگا۔ وہ آٹھ چیزیں یہ ہیں: وحدۃ[1] موضوع۔ وحدۃ[2] محمول۔ وحدۃ[3] مکان

وحدۃ زمان ۔ وحدۃ قوۃ وفعل ۔ وحدۃ شرط ۔ وحدۃ جزء وکل ۔ وحدۃ اضافت ۔ اور یہ سب اس قطعہ میں جمع ہیں :

در تناقض ہشت وحدۃ شرط داں   وحدۃ موضوع و محمول و مکاں

وحدت شرط و اضافت جزء و کل   قوۃ وفعل است در آخر زماں

پس جب دونوں قضیئے ان وحدتوں میں مختلف ہوں گے تو ان میں تناقض نہیں ہوگا۔ جیسے زید قائم وعمرو لیس بقائم۔ ان میں تناقض نہیں ہے کیونکہ ان میں وحدۃ موضوع نہیں ہے ۔ زید قاعد وزید لیس بقائم۔ اِن میں وحدۃ محمول نہیں ہے۔ زید موجود ای فی الدار ۔ وزید لیس بموجود ای فی السوق ۔ ان میں وحدۃ مکان نہیں ۔ زید نائم ای فی اللیل وزید لیس بنائم ای فی النہار ۔ ان میں وحدۃ زمان نہیں ہے زید متحرک الاصابع ای بشرط کونہ کاتبا وزید لیس بمتحرک الاصابع ای بشرط کونہ غیر کاتب یہاں وحدۃ شرط نہیں ہے والخمر فی الدن مسکر ای بالقوۃ والخمر فی الدن لیس بمسکر ای بالفعل ۔ یہاں وحدۃ قوت وفعل نہیں ہے ۔ الزنجی اسود ای کلہ والزنجی لیس باسود ای جزؤہ یعنی اسنانہٗ ۔ یہاں وحدت کل وجزء نہیں ہے زید اب ای لبکر وزید لیس باب ای لخالد ۔ یہاں وحدت اضافت نہیں ہے ۔ اور بعض مناطقہ نے صرف دو وحدتوں پر اکتفاء کیا ہے : یعنی وحدت موضوع اور وحدت محمول کیونکہ باقی وحدتیں ان دونوں میں مندرج ہو جاتی ہیں یعنی وحدت شرط اور وحدت جزء و کل وحدت موضوع میں داخل ہیں اور وحدت مکان اور وحدت زمان اور وحدت اضافت اور وحدت قوت وفعل یہ وحدت محمول میں داخل ہیں اور بعض مناطقہ (فارابی) نے صرف ایک وحدت پر قناعت کی ہے اور وہ وحدت نسبۃ ہے کیونکہ وحدت نسبۃ تمام وحدتوں کو مستلزم ہے اور جمیع وحدتیں اس کو لازم ہیں مثلاً زید فی الدار اور زید لیس فی السوق ، میں تناقض نہیں ہے کیونکہ زید فی الدار میں جو موضوع اور محمول کے درمیان نسبت ہے وہ زید لیس فی السوق میں نہیں ہے ۔ اسی پر دیگر وحدات کو قیاس کیجئے ۔ یعنی جہاں کہیں کسی وحدت میں اختلاف ہوگا تو نسبت میں بھی اختلاف ہوگا ۔

ابحاث قولہ ھو اختلاف القضیتین الخ : تناقض کی تعریف میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا قول اختلاف جنس ہے یہ قضایا کے اختلاف اور مفردات کے اختلاف کو شامل ہے جیسے نار ، ماء ۔ اسی طرح قضیہ اور مفرد کے اختلاف کو بھی شامل ہے جیسے عمرو قاعد و زید ۔ اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا قول ۔ القضیتین ۔ یہ فصل ہے

اس سے غیر قضایا کا اختلاف خارج ہوگیا ۔ اس لئے کہ تناقض اگرچہ مفردات میں بھی واقع ہوتا ہے لیکن اس جگہ کلام قضایا میں ہے ۔ پس التناقض پر الف لام عہد خارجی ہوگا ۔ یعنی مناطقہ کے نزدیک جو تناقض معہود ہے وہ قضایا میں واقع ہوتا ہے اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے قول بالایجاب والسلب سے وہ اختلاف خارج ہوگیا جو قضیہ حملیہ اور شرطیہ میں ہو اور وہ اختلاف بھی خارج ہوگیا جو قضیہ متصلہ اور منفصلہ اور قضیہ معدولہ و محصلہ میں واقع ہو ۔ اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے قول بحیث یقتضی الخ سے وہ اختلاف خارج ہوگیا جو اس طرح نہ ہو جیسے زید ساکن وزید لیس بمتحرک (یہ دونوں صادق ہیں ، کیونکہ یہاں سلب ایجاب معیّن پر واقع نہیں ہے ۔ اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے قول لذاتہ صدق احدہما سے وہ اختلاف خارج ہوگیا جو لذاتہ نہ ہو بلکہ امر مساوی یا خصوص مادہ کی وجہ سے ہو ۔ امر مساوی کی وجہ سے ہو جیسے زید انسان وزید لیس بناطق یہاں یہ اختلاف اگرچہ ایسا ہے کہ ایک قضیہ کا صدق دوسرے کے کذب کو چاہتا ہے لیکن لذاتہ نہیں بلکہ اس لئے کہ زید لیس بناطق یہ زید لیس بانسان کی قوت میں ہے یا اس لئے کہ زید انسان یہ زید ناطق کی قوت میں ہے ۔ اور اگر اختلاف خصوص مادہ کی وجہ سے ہو تو اس کی مثال یہ ہے کہ قضیہ موجبہ کلیہ جس کا موضوع اخص ہو اور محمول اعم ہو اور اس قضیہ کلیہ کی سلب ہو جیسے کل انسان حیوان ولاشیٔ من الانسان بحیوان ۔ یہاں اگرچہ ایک ایک کا صدق دوسرے کے کذب کو چاہتا ہے لیکن لذاتہ نہیں بلکہ خصوص مادہ کی وجہ سے ورنہ ہر دو قضیہ کلیہ جو ایجاب وسلب کے اعتبار سے مختلف ہوں اُن میں تناقض ہونا چاہیے حالانکہ ایسا نہیں ہے جس طرح کل حیوان انسان ولاشیٔ من الحیوان بانسان یہ دونوں کلیہ ہیں اور ایجاب وسلب میں مختلف ہیں باوجود اس کے اِن میں تناقض نہیں ہے کیونکہ دونوں کاذب ہیں ۔

فصل لابد فی التناقض فی المحصورتین من کون القضیتین مختلفتین فی الکم اعنی الکلیة والجزئیة فاذا کان احدٰھما کلیة تکون الاخری جزئیة لان الکلیتین قد تکذبان کما تقول کل حیوان انسان ولا شئ من الحیوان بانسان والجزئیتین قد تصدقان کقولك بعض الحیوان انسان وبعض الحیوان لیس بانسان ویکون ذلك فی کل مادة یکون الموضوع اعم فیھا ولابد فی تناقض القضایا الموجھة من الاختلاف فی الجھة فنقیض الضروریة المطلقة الممکنة العامة ونقیض الدائمة المطلقة العامة المطلقة ونقیض المشروطة العامة الحینیة الممکنة ونقیض العرفیة العامة الحینیة المطلقة وھذا فی البسائط الموجھة ونقائض المرکبات منھا مفھوم مردد بین نقیضی بسائطھا والتفصیل یطلب من مطولات الفن۔

تقریر۔ مصنّف رحمۃ اللہ علیہ جب تناقض فی المخصوصتین کے بیان سے فارغ ہوئے اب تناقض فی المحصورتین کا بیان شروع فرماتے ہیں۔ تناقض فی المحصورتین کے لئے دونوں قضیّوں کا کم یعنی کلیّۃ و جزئیۃ میں مختلف ہونا ضروری ہے۔ جب ان میں سے ایک کلیّۃ ہوگا تو دوسرا جزئیہ ہوگا۔ اس لئے کہ دونوں کلیے کبھی کاذب ہوتے ہیں جیسے کل حیوان انسان ولاشئ من الحیوان بانسان۔ اور دونوں جزئیے کبھی صادق ہوتے ہیں۔ جیسے بعض الحیوان انسان وبعض الحیوان لیس بانسان اور تناقض میں تو ضروری ہے کہ ایک قضیہ صادق ہو اور دوسرا کاذب۔ اور یہ یعنی دو کلیّۃ کا کاذب ہونا۔ اور دونوں جزئیہ کا صادق ہونا ہر ایسے مادہ میں ہوتا ہے جس میں موضوع اعم ہو۔ اور قضایا موجہۃ میں تناقض

کے لئے جہت میں اختلاف ضروری ہے۔ پس ضروریہ مطلقہ کی نقیض ممکنہ عامہ ہے۔ اور دائمہ مطلقہ کی نقیض مطلقہ عامہ ہے۔ اور مشروطہ عامہ کی نقیض حینیہ ممکنہ ہے۔ اور عرفیہ عامہ کی نقیض حینیہ مطلقہ ہے یہ تو موجہات بسیطہ کا بیان ہے اور موجہات مرکبہ کی نقیض وہ مفہوم ہوتا ہے جو بسائط موجہات کی نقیضوں میں تردید کیا گیا ہو۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس کی تفصیل فن منطق کی بڑی کتابوں میں ہے۔ ہم اس جگہ کچھ تفصیل کرتے ہیں۔ موجہہ مرکبہ کی نقیض وہ مفہوم ہوتا ہے جو اُن دو موجہہ بسیطہ کی دو نقیضوں کے درمیان تردید کیا گیا ہو جن سے اس مرکبہ کی ترکیب ہوئی ہے اور قضیہ موجہہ مرکبہ کلیّۃ کی نقیض بنانے کا طریقہ۔ یہ امر تو ظاہر ہے کہ موجہہ مرکبہ دو قضیوں سے بنتا ہے۔ اب اس مرکبہ کی تحلیل کر کے دونوں قضیہ بسیطہ الگ الگ کریں پھر طریقہ سابقہ کے مطابق ہر ایک کی نقیض نکالیں پھر ان دونوں نقیضوں سے حرف انفصال داخل کر کے قضیہ منفصلہ مانعۃ الخلو بنالیں۔ پس یہ قضیہ مانعۃ الخلو قضیۂ موجہہ مرکبہ کی نقیض ہوگا۔ (مفہوم مردّد بین نقیضی الجزئین سے یہی منفصلہ مانعۃ الخلو مراد ہے) مثلاً جب ہم۔ کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورۃ مادام کاتبا لا دائما۔ (جو مشروطہ خاصہ موجبہ کلیّۃ ہے) کی نقیض نکالنا چاہیں تو پہلے ہم نے اس کے دونوں جزء الگ الگ کئے۔ کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورۃ مادام کاتبا۔ ولاشئ من الکاتب بمتحرک الاصابع بالفعل۔ پہلا جزء مشروطہ عامہ موجبہ کلیہ ہے اور دوسرا جزء مطلقہ عامہ سالبہ کلیہ ہے جو کہ لا دائما سے مستنبط ہے۔ اب پہلے جزء (مشروطہ عامہ موجبہ کلیّۃ) کی نقیض حینیہ ممکنہ سالبہ جزئیہ ہوا یعنی بعض الکاتب لیس بمتحرک الاصابع بالامکان حین ھو کاتب۔ اور دوسرے جزء (مطلقہ عامہ سالبہ کلیہ) کی نقیض دائمہ مطلقہ موجبہ جزئیہ یعنی بعض الکاتب متحرک الاصابع دائما۔ اب ان دونوں نقیضوں سے حرف انفصال داخل کر کے قضیہ منفصلہ مانعۃ الخلو اس طرح بنا۔ اما بعض الکاتب لیس متحرک الاصابع بالامکان حین ھو کاتب واما بعض الکاتب متحرک الاصابع دائما تو یہ قضیہ منفصلہ مانعۃ الخلو، قضیہ مشروطہ خاصہ موجبہ کلیہ کی نقیض ہے

سوال قضیہ مرکبہ کلیہ کی نقیض قضیہ منفصلہ مانعۃ الخلو کیوں ہوتی ہے۔

الجواب۔ قضیہ مرکبہ اگرچہ بظاہر ایک ہے لیکن در حقیقت دو قضیوں کے مجموع کا نام ہے ان میں پہلا قضیہ صریحہ اور دوسرا غیر صریحہ ہوتا ہے۔ بہرحال یہ دو قضیوں کے مجموع کا نام ہے۔ اور نقیض ہر شئ کی اس کا رفع ہوتا ہے۔ تو اب مجموع کی نقیض مجموع کا رفع ہوگا اور مجموع کا رفع دو طرح سے ہوتا ہے ایک یہ کہ دونوں جزؤں سے ایک کا رفع لا علی التعیین ہو اور دوسرا یہ کہ دونوں جزؤں کا رفع ہو اور رفع کی یہ صورت علی سبیل منع الخلو ہی ہو سکتی ہے۔ یہ تو قضایا موجہات

مرکبہ کلیّہ سے نقیض معلوم کرنے کا طریقہ بیان ہوا۔ اب موجّہات مرکبہ جزئیہ کے نقیض معلوم کرنے کا طریقہ سمجھ لیں۔ قضیہ موجّہہ مرکبہ جزئیہ کی نقیض موجّہہ مرکبہ کلیّہ کی طرح قضیہ منفصلہ مانعۃ الخلو نہیں آتی بلکہ اس کی نقیض نکالنے کا طریقہ یہ ہے۔ کہ قضیہ مرکبہ جزئیہ کے جمیع افراد لیں یعنی اس مرکبہ جزئیہ کے موضوع پر کلیہ کا سور داخل کریں اور جزء ایجابی کے محمول کو موضوع سے سلب اور جزء سلبی کے محمول کا موضوع کے لئے ایجاب بطریقہ تردید کریں اور ہر ایک میں جو جہت تھی اس کی نقیض ہر جزء کے ساتھ زیادہ کریں یہ قضیہ حملیہ کلیہ مردّدۃ المحمول، مرکبہ جزئیہ کی نقیض ہوگی۔ مثلاً بعض الانسان متنفس بالفعل لا دائما موجبہ جزئیہ وجودیہ لا دائمہ ہے۔ اس کا پہلا جزء ایجابی ہے یعنی بعض الانسان متنفس بالفعل۔ اور دوسرا جزء سلبی ہے یعنی بعض الانسان لیس بمتنفس بالفعل۔ پس اس کے موضوع یعنی انسان پر کلیّہ کا سور داخل کیا اور جزء اول کا محمول سلباً اور جزء ثانی کا محمول ایجاباً حرف تردید یعنی اِمّا اور اَو کے ساتھ ذکر کیا اور دونوں کی جہت چونکہ بالفعل تھی اس لئے اس کی نقیض دائماً دونوں کے ساتھ زیادہ کی اور یوں کہا: کل انسان اما لیس بمتنفس دائماً او متنفس دائماً۔ تو یہ قضیہ حملیہ کلیّہ مردّدۃ المحمول، قضیّہ موجّبہ مرکبہ جزئیہ وجودیہ لا دائمہ کی نقیض ہوئی۔ ان دونوں طریقوں کو ذہن نشین کر لینے کے بعد موجہات مرکبہ (خواہ کلیہ ہوں یا جزئیہ) کی نقیض معلوم کرنا بالکل سہل ہے۔

فصل ولیشترط فی اخذ نقائض الشرطیات الاتفاق فی الجنس والنوع والمخالفۃ فی الکم والکیف فنقیض المتصلۃ اللزومیۃ الموجبۃ سالبۃ متصلۃ لزومیۃ ونقیض المنفصلۃ العنادیۃ الموجبۃ سالبۃ منفصلۃ عنادیۃ وھکذا فاذا قلت دائما کلما کان ا ب فج د کان نقیضہ لیس کلما کان ا ب فج د۔ واذا قلت دائما اما ان یکون ھذا العدد زوجا او فردا فنقیضہ لیس دائما اما ان یکون ھذا العدد زوجا او فردا۔

تقریر۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب قضایا حملیہ کے نقائض کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب قضایا شرطیہ کے نقائض کا بیان فرماتے ہیں۔ قضایا شرطیہ کے نقائض میں یہ شرط ہے کہ جنس یعنی اتصال وانفصال اور نوع یعنی لزوم وعناد واتفاق میں موافقت ہو اور کیف وکم میں مخالفت۔ پس متصلہ لزومیہ موجبہ کلیہ کی نقیض متصلہ لزومیہ سالبہ جزئیہ ہوگا۔ وبالعکس۔ اور منفصلہ عنادیہ موجبہ کلیہ کی نقیض منفصلہ عنادیہ سالبہ جزئیہ ہوگا وبالعکس۔ اور اسی طرح متصلہ یا منفصلہ اتفاقیہ کلیہ کی نقیض متصلہ یا منفصلہ اتفاقیہ سالبہ جزئیہ ہوگا۔ وبالعکس: اب مصنّف رحمۃ اللہ علیہ اپنے قول فاذا قلت الخ سے مثال کے ذریعہ اس اجمالی کی تفصیل فرماتے ہیں کہ جب تو یہ کہے کلما کان آ بٓ فجٓ دٓ یعنی کلما کانت الشمس طالعۃ فالنھار موجود یہ متصلہ لزومیہ موجبہ کلیہ ہے تو اس کی نقیض لیس کلما کان آ بٓ فجٓ دٓ ہوگا۔ یعنی لیس کلما کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود۔ یہ بھی متصلہ لزومیہ ہے مگر سالبہ جزئیہ ہے کیونکہ لیس کلما، قد لا یکون کی طرح سالبہ جزئیہ کا سور ہے اور جب تو یہ کہے دائماً اما ان یکون ھذا العدد زوجاً اور فرداً (یہ منفصلہ عنادیہ موجبہ کلیہ ہے) پس اس کی نقیض لیس دائماً اما ان یکون ھذا العدد زوجا او فردا ہوگا۔ یہ منفصلہ عنادیہ سالبہ جزئیہ ہے۔ اس لئے کہ جب حرف سلب سور کلی پر داخل ہو تو یہ جزئیت کا فائدہ دیتا ہے۔

فصل العكس المستوى ويقال له العكس المستقيم ايضًا وهو
عبارة عن جعل الجزء الاول من القضية ثانيا والجزء الثانی
اولا مع بقاء الصدق والكيف فالسالبة الكلية تنعكس كنفسها
كقولك لا شئ من الانسان بحجر ينعكس الى قولك لا شئ من
الحجر بانسان بدليل الخلف تقريره انه لو لم يصدق لا شئ
من الحجر بانسان عند صدق قولنا لا شئ من الانسان بحجر
لصدق نقيضه اعنی قولنا بعض الحجر انسان فنضمه مع الاصل
ونقول بعض الحجر انسان ولا شئ من الانسان بحجر ينتج بعض
الحجر ليس بحجر فيلزم سلب الشئ عن نفسه وذلك محال والسالبة
الجزئية لا تنعكس لزومًا لجواز عموم الموضوع فی الحملية والمقدم
فی الشرطية مثلا يصدق بعض الحيوان ليس بانسان وليس يصدق
بعض الانسان ليس بحيوان والموجبة الكلية تنعكس الى موجبة
جزئية فقولنا كل انسان حيوان ينعكس الى قولنا بعض الحيوان
انسان ولا ينعكس الى موجبة كلية لانه يجوز ان يكون المحمول او التالی
عاما كما فی مثالنا فلا يصدق كل حيوان انسان وههنا شك تقريره
ان قولنا كل شيخ كان شابا موجبة كلية صادقة مع ان عكسه بعض الشاب

كان شيخا ليس بصادق واجيب عنه بان عكسه ليس ما ذكرت
بل عكسه بعض من كان شابا شيخ وقد يجاب بوجه اٰخر وهو
ان حفظ النسبة ليس بضروری فی العكس فعكسه بعض الشاب
يكون شيخا وهو صادق لا محالة والموجبة الجزئية تنعكس الى
موجبة جزئية كقولنا بعض الحيوان انسان ينعكس الى قولنا بعض
الانسان حيوان وقد يورد على انعكاس الموجبة الجزئية كنفسها
ايراد وهو ان بعض الوتد فی الحائط صادق وعكسه اعنی بعض الحائط
فی الوتد غير صادق والجواب انا لا نسلم ان عكس هذه القضية
ما قلت من بعض الحائط فی الوتد بل عكسه بعض ما فی الحائط
وتد ولا مرية فی صدقه وباقی مباحث العكوس من عكس الموجہات
والشرطيات فمذكور فی المطولات -

تقریر - مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب تناقض کی بحث سے فارغ ہوئے تو اب عکوس کی بحث فرماتے ہیں۔ عکس
دو قسم ہے عکس[1] مستوی[2] عکس نقیض۔ عکس مستوی کو مقدم کیا کہ اس میں قلت تعمل ہے کیونکہ اس میں صرف طرفین
کو تبدیل کیا جاتا ہے جبکہ عکس نقیض میں طرفین کی نقیضوں کو تبدیل کیا جاتا ہے اور عکس مستوی کو عکس مستقیم بھی کہا
جاتا ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ عکس مستوی کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ وہ قضیہ کے پہلے جزء کو جزء ثانی کی
جگہ پر اور دوسرے جزء کو پہلے جزء کی جگہ پر لے جانا اس طور پر کہ صدق و کیف باقی رہے۔ قضیہ کے دونوں جزء دوٗں

سے مراد موضوع و محمول اور مقدم و تالی ہیں۔ اگر قضیہ حملیہ ہو تو موضوع کو محمول کی جگہ پر اور محمول کو موضوع کی جگہ پر لے جائیں اور اگر قضیہ شرطیہ ہو تو مقدم کو تالی کی جگہ پر اور تالی کو مقدم کی جگہ پر لے جائیں اور صدق کے باقی رہنے کا مطلب یہ ہے کہ اگر اصل قضیہ صادق ہے یا اس کو صادق تسلیم کر لیا گیا ہو۔ تو جو نیا قضیہ عکس سے حاصل ہوا ہے وہ بھی ضرور صادق ہوگا یا اس کو صادق تسلیم کر لینا پڑے۔ اور کیف کے باقی رہنے کا مطلب یہ ہے کہ اگر اصل قضیہ سالبہ ہے تو یہ نیا قضیہ بھی ضرور سالبہ ہوگا اور اگر اصل قضیہ موجبہ ہو تو یہ نیا قضیہ ضرور موجبہ ہوگا۔ پس سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ ہوگا۔ جیسے لاشیٔ من الانسان بحجر (یہ قضیہ سالبہ اصل ہے) اس کا عکس آئے گا۔ لاشیٔ من الحجر بانسان اور یہ عکس دلیل خلف سے ثابت ہے اور اس کی تقریر یہ ہے۔ کہ جب لاشیٔ من الانسان بحجر صادق ہوگا تو لاشیٔ من الحجر بانسان بھی ضرور صادق ہوگا۔ اگر لاشیٔ من الانسان بحجر کے صادق ہونے کے وقت لاشیٔ من الحجر بانسان صادق نہ ہو تو پھر اس کی نقیض صادق آئے گی یعنی بعض الحجر انسان پھر ہم اس نقیض کو اصل کے ساتھ ملاتے ہیں اس طرح کہ اس نقیض کو صغریٰ اور اصل کو کبریٰ قرار دے کر شکل اوّل کی ضرب رابع ترتیب دیتے ہیں۔ بعض الحجر انسان۔ ولاشیٔ من الانسان بحجر۔ نتیجہ آئے گا بعض الحجر لیس بحجر۔ تو یہاں سلب الشیٔ عن نفسہ لازم آیا جو کہ محال ہے اور یہ محال اصل قضیہ سے لازم نہیں آرہا کیونکہ یہ صادق ہے اور نہ اس ہیئات سے لازم آتا ہے کیونکہ یہ انتاج کی جمیع شرائط کو جامع ہے لہٰذا یہ محال اسی نقیض سے لازم آرہا ہے۔ تو جس سے محال لازم آئے وہ خود محال ہوتا ہے پس نقیض کاذب ہوئی اور عکس صادق ہوا۔ اور سالبہ جزئیہ کا عکس آنا لازم نہیں ہے اس لئے کہ اگر سالبہ جزئیہ کا عکس سالبہ کلیہ آئے یا سالبہ جزئیہ تو یہ عکس ہر مادہ میں آئے گا کیونکہ عکس، اصل کو ہر مادہ میں لازم ہوتا ہے حالانکہ وہ مادہ جس میں اصل قضیہ کا موضوع، محمول سے اور مقدم تالی سے اعم ہوتا ہے وہاں عکس میں نہ سالبہ کلیہ صادق ہوتا ہے اور نہ سالبہ جزئیہ جیسے بعض الحیوان لیس بانسان صادق ہے۔ اور اس کے عکس میں نہ تو بعض الانسان لیس بحیوان صادق ہے اور نہ لاشیٔ من الانسان بحیوان صادق ہے۔ اسی طرح شرطیہ سالبہ جزئیہ۔ قد لا یکون اذا کان الشیٔ حیوانا کان انسانا صادق ہے اور اس کے عکس میں نہ تو لیس البتۃ اذا کان الشیٔ انسانا کان حیوانا صادق ہے اور نہ قد لا یکون اذا کان الشیٔ انسانا کان حیوانا صادق ہے اور موجبہ کلیہ خواہ حملیہ ہو یا شرطیہ متصلہ، اس کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے۔ حملیہ کی مثال۔ کل انسان حیوان (یہ موجبہ کلیہ حملیہ ہے) اس کا عکس بعض الحیوان انسان (حملیہ موجبہ جزئیہ آئے گا اور متصلہ موجبہ کلیہ کی مثال۔ کلما کان الشیٔ انسانا کان حیوانا کا عکس قد یکون اذا کان الشیٔ حیوانا کان انسانا (شرطیہ متصلہ

موجبہ جزئیہ) آئے گا، اور موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ کلیہ نہیں آتا۔ کیونکہ کبھی قضیہ حملیہ میں محمول، موضوع سے اور شرطیہ متصلہ میں تالی مقدم سے اعم ہوتا ہے۔ تو اس صورت میں اگر عکس بھی موجبہ کلیہ ہو تو کاذب ہوگا جیسے کل انسان حیوان (قضیہ حملیہ موجبہ کلیہ) صادق ہے اور اس کا عکس یعنی کل حیوان انسان صادق نہیں ہے حالانکہ عکس کا ہر مادہ میں صادق ہونا ضروری ہے اسی طرح قضیہ شرطیہ متصلہ کلیہ موجبہ کا عکس بھی موجبہ کلیہ نہیں آتا۔ جیسے کلما کان الشیٔ انسانا کان حیوانا، صادق ہے۔ لیکن اس کا عکس کلما کان الشیٔ حیوانا کان انسانا، کاذب ہے ھھنا شک الخ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس جگہ شک (عظیم) ہے یعنی یہ جو کہا گیا ہے کہ موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے، صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ عکس ہر مادہ میں اصل قضیہ کو لازم ہوتا ہے۔ حالانکہ ہمارا قول کل شیخ کان شابا موجبہ کلیہ صادق ہے۔ اور اس کا عکس بعض الشاب کان شیخا (موجبہ جزئیہ) کاذب ہے۔ تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس اعتراض کے دو جواب ذکر کئے ہیں۔ جواب اوّل واجیب عنہ الخ سے دیا ہے: کہ آپ نے اصل قضیہ یعنی کل شیخ کان شابا کا عکس بعض الشاب کان شیخا ذکر کیا ہے یہ تو اس کا عکس ہی نہیں ہے بلکہ کل شیخ کان شابا، کا عکس تو بعض من کان شابا شیخ ہے۔ جو کہ صادق ہے۔ اور دوسرا جواب اپنے قول وقد یجاب بوجہ آخر الخ سے ذکر فرمایا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ وہ نسبت جو اصل قضیہ میں ہے۔ اس نسبت کا عکس قضیہ میں محفوظ رہنا کوئی ضروری نہیں ہے۔ لہٰذا کل شیخ کان شابا کا عکس بعض الشاب یکون شیخا ہوگا۔ یعنی اصل قضیہ میں کان تھا اور عکس میں کان کی جگہ یکون ہوگا۔ اب اس صورت میں موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ قطعاً صادق ہے: اور موجبہ جزئیہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے۔ جیسے بعض الحیوان انسان کہ اس کا عکس بعض الانسان حیوان آتا ہے۔ اس مقام پر بھی ایک اعتراض نقل کر رہے ہیں جس کی تقریر یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ موجبہ جزئیہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے، صحیح نہیں ہے، اسلئے کہ "بعض الوتد فی الحائط" یہ موجبہ جزئیہ صادق ہے حالانکہ اس کا عکس بعض الحائط فی الوتد" کاذب ہے۔ تو معلوم ہوا کہ موجبہ جزئیہ کا عکس موجبہ جزئیہ نہیں آتا۔ اس کا جواب اپنے قول والجواب انا لا نسلم الخ سے دے رہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ آپ نے جو اصل قضیہ یعنی بعض الوتد فی الحائط کا عکس بعض الحائط فی الوتد بیان کیا ہے۔ ہمیں تسلیم نہیں ہے بلکہ اس کا عکس تو بعض ما فی الحائط وتد" ہے کیونکہ آپ نے صرف الحائط کو محمول سمجھا حالانکہ محمول تو فی الحائط تھا۔ اب مصنف رحمۃ اللہ علیہ اپنے قول وباقی مباحث الخ سے فرماتے ہیں کہ موجہات اور شرطیات کے باقی مباحث فن منطق کی بڑی کتابوں میں مذکور ہیں اس مختصر کے لائق نہیں۔

ابحاث قولهٗ فالسالبة الكلية تنعكس كنفسها الخ اس مقام پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے سوالب کے عکس کو موجبات کے عکس سے پہلے کیوں بیان کیا ہے۔ **الجواب الاول:**۔ اکثر منطقیوں کی عادت جاری ہے کہ وہ سوالب کے عکس کو پہلے بیان کرتے ہیں اس لئے کہ بعض سوالب کا عکس کلیہ آتا ہے جبکہ موجبات میں سے کسی کا عکس کلیہ نہیں آتا ہے اور کلیہ خواہ سالبہ ہی ہو جزئیہ سے اشرف ہوتا ہے خواہ وہ جزئیہ موجبہ ہی ہو۔ اور کلیہ کے اشرف ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ علوم میں مفید تر اور اضبط ہوتا ہے مفید تر تو اس لئے ہے کہ یہ شکل اوّل کا کبریٰ بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اور اضبط اس لئے ہے کہ اس سے موضوع کے جمیع افراد کا احاطہ حاصل ہوتا ہے۔ **الجواب الثانی**۔ سالبہ عدم پر مشتمل ہوتا ہے اور موجبہ وجود پر اور عدم اصل اور سابق ہوتا ہے۔ اور وجود فرع اور متاخر۔ لہٰذا سالبہ کا عکس موجبہ کے عکس سے پہلے بیان کیا۔

قولهٗ بدليل الخلف الخ دلیل خلف وہ مطلقاً مطلوب کو ثابت کرنا، اس کی نقیض کو باطل کرکے، لیکن اس جگہ دلیل خلف سے مراد یہ ہے کہ عکس کی نقیض کو اصل کے ساتھ منضم کرنا تاکہ محال کا نتیجہ دے اور وہ سلب الشیٔ عن نفسہ ہے (جیسا کہ ہم نے شرح میں تقریر کی ہے)

قولهٗ اجيب عنه الخ اس مقام پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے شک مذکور کے ہر دو جواب کو فعل مجہول سے کیوں ذکر کیا ہے۔ **الجواب**: ہر دو جواب کو فعل مجہول سے ذکر کرکے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ان کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔ پہلے جواب میں ضعف یہ ہے کہ مجیب کہتا ہے کہ کل شیخ کان شابا کا عکس بعض الشاب کان شیخا نہیں ہے بلکہ اس کا عکس بعض من کان شابا شیخ ہے جو کہ صادق ہے لیکن اس میں جب غور و فکر کیا جائے تو اس عکس یعنی بعض من کان شابا شیخ اور معترض کے بیان کردہ عکس یعنی بعض الشاب کان شیخا میں صرف کانَ کی تقدیم و تاخیر کا فرق ہے جس سے بنیادی طور پر تبدیلی رونما نہیں ہوتی کیونکہ کان رابط اور غیر مستقل بالمفہومیت ہے۔ یہ نہ تو محمول بن سکتا ہے اور نہ محمول کی جزء لہٰذا محمول صرف شاب ہی ہوگا جو عکس میں موضوع بنے گا اب بعض الشاب کان شیخا اور بعض من کان شابا شیخ میں بنیادی طور پر کوئی فرق نہیں ہے لہٰذا اعتراض بحالہ ہے۔ اور دوسرے جواب میں ضعف یہ ہے کہ مجیب کہتا ہے کہ اصل قضیہ کی نسبت کا عکسِ قضیہ میں محفوظ رہنا ضروری نہیں اگر اصل قضیہ میں کانَ ہے تو عکس قضیہ میں یکونُ لے آتے ہیں۔ اصل قضیہ یہ ہے کل شیخ کان شابا اور اس کا عکس یہ ہوگا۔ بعض الشاب یکون شیخاً اور یہ صادق

ہے کیونکہ اصل قضیہ میں جو نسبت ہے وہ زمانہ ماضی پر دلالت کرتی ہے اور عکس قضیہ میں جو نسبت ہے وہ زمانہ مستقبل پر دلالت کرتی ہے۔ یہ جواب گو بعض اہل تحقیق کا پسندیدہ ہے مگر خدشہ سے یہ بھی خالی نہیں ہے۔ اس لئے کہ اصل قضیہ مطلقہ وقتیہ ہے۔ اور بیان کردہ عکس بھی مطلقہ وقتیہ ہے جبکہ مطلقہ وقتیہ کا عکس مطلقہ وقتیہ نہیں آتا۔ لہٰذا یہ جواب بھی ضعیف ہوا۔ اس شک مذکور کا ایک تیسرا جواب دیا گیا ہے جو کہ خدشہ سے خالی ہے۔ اُس کی تقریر یہ ہے۔ کہ اصل قضیہ یعنی کل شیخ کان شابا میں یہ حکم کیا گیا ہے کہ محمول کا ثبوت موضوع کے لئے زمانہ ماضی کے ساتھ موقوت ہے۔ اب اگر اس میں ضرورت کا لحاظ کریں تو یہ قضیہ وقتیہ مطلقہ ہے اور اگر ضرورۃ کا لحاظ نہ کریں تو یہ قضیہ مطلقہ وقتیہ ہے بہرحال قضیہ مطلقہ وقتیہ ہو یا وقتیہ مطلقہ دونوں کا عکس مطلقہ عامہ آتا ہے تو اب اصل قضیہ کا صحیح عکس مطلقہ عامہ ہوگا۔ یعنی بعض الشاب شیخ بالفعل جو کہ صادق ہے کیونکہ اس کا معنی یہ ہوگا۔ الشاب فی احد الازمنة یعنی زمانہ ماضی میں جس پر شاب صادق ہوتا ہے اس پر احد الازمنة یعنی مستقبل میں شیخ صادق ہوتا ہے۔ (وہ شخص جس پر تین زمانوں میں سے ایک زمانہ (ماضی) میں شاب صادق آتا تھا اس پر تین زمانوں میں سے ایک زمانہ (مستقبل) میں شیخ صادق ہے۔

فصل عکس النقیض ھو جعل نقیض الجزء الاول من القضیۃ ثانیا
ونقیض الجزء الثانی اولا مع بقاء الصدق والکیف ھذا اسلوب
المتقدمین فتنعکس الموجبۃ الکلیۃ بھذا العکس کنفسھا کقولنا کل
انسان حیوان ینعکس الی قولنا کل لاحیوان لاانسان والموجبۃ الجزئیۃ
لا تنعکس بھذا العکس لان قولنا بعض الحیوان لا انسان صادق و
عکسہ اعنی بعض الانسان لاحیوان کاذبٌ والسالبۃ الکلیۃ تنعکس الی
سالبۃ جزئیۃ تقول لا شئ من الانسان بفرس وتقول فی عکسہ بھذا العکس
بعض اللافرس لیس بلا انسان الی جزئیۃ ولا تقول لا شئ من
اللافرس بلا انسان لصدق نقیضہ اعنی بعض اللافرس لاانسان
کالجدار والسالبۃ الجزئیۃ تنعکس الی سالبۃ جزئیۃ کقولک بعض
الحیوان لیس بانسان تنعکس الی قولک بعض اللاانسان لیس بلا
حیوان کالفرس وعکوس الموجھات مذکورۃ فی الکتب الطوال و
ھھنا قد تم مباحث القضایا واحکامھا۔

تقریر۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب عکس مستوی کی بحث سے فارغ ہوئے تو اب عکس نقیض کی بحث شروع فرماتے

ہیں۔ متقدمین کے نزدیک قضیہ کے دونوں جزء کی نقیض نکال کر جزء اول کی نقیض کو ثانی کی جگہ اور جزء ثانی کی نقیض کو اول کی جگہ پر لے جانا عکسِ نقیض ہے۔ بشرطیکہ اصل قضیہ کا صدق اور کیف باقی رہے۔ اور صدق وکیف کے وہی معنی ہیں جو عکس مستوی کی تعریف کی شرح میں بیان ہو چکے ہیں پس موجبہ کلیہّ کا عکسِ نقیض موجبہ کلیہّ ہی ہوگا جیسے کل انسان حیوان کا عکس نقیض۔ کل لاحیوان لاانسان ہوگا۔ اور موجبہ جزئیہ کا عکس نقیض نہیں آتا۔ اس لئے کہ بعض الحیوان لاانسان صادق ہے اور اس کا عکس نقیض یعنی بعض الانسان لاحیوان کاذب ہے۔ جبکہ عکس، اصل قضیہ کو لازم ہوتا ہے اگر اصل قضیہ صادق ہو تو اس کا عکس بھی ضروری طور پر صادق ہوگا۔ اور سالبہ کلیہ کا عکس نقیض سالبہ جزئیہ آتا ہے جیسے لاشیٔ من الانسان بفرس کا عکس نقیض بعض اللافرس لیس بلاانسان ہے جو کہ سالبہ جزئیہ ہے اور لاشیٔ من اللافرس بلا انسان اس کا عکس نقیض نہیں ہوگا کیونکہ اس کا نقیض صادق ہے یعنی بعض اللافرس لاانسان جیسے دیوار تو جب نقیض صادق ہوئی تو یہ عکس کاذب ہوا۔ تو معلوم ہوا کہ سالبہ کلیہ کا عکسِ نقیض سالبہ جزئیہ ہی ہوگا۔ اور سالبہ جزئیہ کا عکس نقیض بھی سالبہ جزئیہ آتا ہے جیسے بعض الحیوان لیس بالنسان کا عکس نقیض بعض اللاانسان لیس بلاحیوان جیسے فرس۔ مصنّف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ موجہات کے عکوس فن کی بڑی کتابوں میں مذکور ہیں اور یہاں تک قضایا اور اُن کے احکام کے مباحث تام ہوئے۔

ابحاث قولہٗ ھذا اسلوب المتقدّمین۔ مصنّف رحمۃ اللہ علیہ نے عکسِ نقیض کی تعریف متقدمین کے طریقہ کے مطابق بیان فرمائی ہے۔ اور متاخرین کے نزدیک عکس نقیض کی تعریف یہ ہے۔ قضیہ کے جزو ثانی کی نقیض کو اول کی جگہ اور جزء اول کو بعینہٖ ثانی کی جگہ رکھنا بشرطیکہ صدق باقی رہے۔ لیکن کیف میں اختلاف ہو یعنی ایجاب وسلب میں اصل وعکس نقیض کا مختلف ہونا شرط ہے۔ لہٰذا اگر اصل موجبہ ہو تو عکسِ نقیض سالبہ ہو اور اگر اصل سالبہ ہو تو عکسِ نقیض موجبہ ہو۔ لہٰذا ہمارے قول کل انسان حیوان کا عکس نقیض متاخرین کے نزدیک لاشیٔ من اللاحیوان بانسان ہے۔

قولہٗ الموجبہ الکلیّۃ۔ جو عکسِ نقیض علوم میں مستعمل ہے وہ وہی ہے جو متقدّمین کے طریق پر ہے۔ اسی لئے مصنّف رحمۃ اللہ علیہ نے متقدمین کے طریق پر عکسِ نقیض کے احکام بیان فرمائے ہیں۔ اور متاخرین کے طریق کا لحاظ نہیں کیا۔ عکسِ نقیض کا ضابطہ یہ ہے کہ عکس مستوی میں جو حکم سوالب کا تھا عکس نقیض میں وہی حکم موجبات کا ہے یعنی جس طرح سالبہ کلیہ کا عکس مستوی سالبہ کلیہ ہے اور سالبہ جزئیہ کا عکس مستوی نہیں ہے۔ اسی طرح موجبہ کلیہ کا عکس نقیض موجبہ کلیہ ہے اور موجبہ

جزئیہ کا عکس نقیض نہیں ہے اور عکس مستوی میں جو حکم موجبات کا تھا عکس نقیض میں وہ حکم سوالب کا ہے یعنی جس طرح موجبہ کلیہ و موجبہ جزئیہ کا عکس مستوی موجبہ جزئیہ ہے اسی طرح سالبہ کلیہ و جزئیہ کا عکس نقیض سالبہ جزئیہ آتا ہے۔

قولہ **عکس النقیض**۔ وجہ تسمیہ۔ چونکہ متقدمین کے نزدیک عکس نقیض، طرفین کی نقیض لے کر اور متاخرین کے نزدیک ایک طرف کی نقیض لے کر عکس بنایا جاتا ہے اِس لئے اِس کو عکس نقیض کے اسم سے موسوم کرتے ہیں۔

اعف عنا یا رب الارباب
رَبِّ زِدْنِی علما والحقنی بالصالحین

فصل واذ قد فرغنا عن مباحث القضایا والعکوس التی کانت من مبادی الحجۃ فحری بنا ان نتکلم فی مباحث الحجۃ فنقول الحجۃ علی ثلثۃ اقسام احدھا القیاس وثانیھا الاستقراء وثالثھا التمثیل فلنبین ھذہ الثلثۃ فی ثلثۃ فصول۔

تقریر۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جب ہم حجت کے مبادی قریبہ قضایا و عکوس کے مباحث سے فارغ ہوئے تو ہم کو لائق ہے کہ ہم حجت کے مباحث میں کلام کریں پس ہم کہتے ہیں کہ حجت تین قسم ہے (۱) قیاس (۲) استقراء (۳) تمثیل، اور ہم حجت کے ان تین اقسام کو تین فصول میں بیان کریں گے۔

ابحاث قولہ **فحری بنا**۔ پس ہم کو لائق ہے کہ ہم حجت کے مباحث میں کلام کریں۔ اس لئے کہ حجت ہی مباحثِ فن کا مقصد اعلیٰ ہے کہ اس سے مجہولات تصدیقیہ کو حاصل کیا جاتا ہے۔

قولہ **الحجۃ**۔ حجت کا لغوی معنی غلبۃ ہے اور اہلِ منطق کی اصطلاح میں حجت اُن معلومات تصدیقیہ کو کہتے ہیں جو نظر و فکر کے ساتھ مجہولات تصدیقیہ تک پہنچائیں۔ وجہ تسمیہ: جب اکثر طور پر یہ معلومات تصدیقیہ خصم پر غلبۃ کا سبب تھے تو ان معلومات تصدیقیہ کا نام حجۃ رکھ دیا۔ تسمیۃ السبب باسم المسبب۔

قولہ **علی ثلاثۃ اقسام**۔ حجت کے تین اقسام کی وجہ حصر یہ ہے۔ احتجاج بالکلی علی الجزئی ہوگا یا احتجاج بالجزئی علی الکلی یا احتجاج بالجزئی علی الجزئی۔ اول قیاس ثانی استقراء ثالث تمثیل۔

فصل فی القیاس وھو قول مؤلف من قضایا یلزم عنها قول اٰخر بعد تسلیم تلك القضایا فان کان النتیجة او نقیضها مذکورا فیه یسمی استثنائیا کقولنا ان کان زید انسانا کان حیوانا لکنه انسان ینتج فھو حیوان وان کان زید حمارا کان ناھقا لکنه لیس بناھق ینتج انه لیس بحمار وان لم تکن النتیجة ولا نقیضها مذکورا یسمّی اقترانیا کقولك زید انسان وکل انسان حیوان ینتج زید حیوان۔

تقریر۔ مصنّف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں یہ فصل قیاس کے بیان میں ہے۔ قیاس کا لغوی معنیٰ ”اندازہ کردن“ ہے اور اصطلاح میں قیاس وہ قول ہے جو چند قضایا سے اس طرح مرکب ہو کہ اُن قضایا کو تسلیم کرنے سے دوسرا قول (کی تصدیق) لازم آئے اور قیاس دو قسم ہے۔ استثنائی، اقترانی: اگر قیاس میں نتیجہ یا نقیض نتیجہ (بالفعل) مذکور ہو تو اس کو قیاس استثنائی کہتے ہیں جیسے ان کان زید انسانًا کان حیوانًا لکنہ انسان نتیجہ آئے گا فھو حیوان۔ اور یہ نتیجہ قیاس میں مذکور ہے۔ اور ان کان زید حمارًا کان ناھقًا لکنہ لیس بناھق جس کا نتیجہ آئے گا انہ لیس بحمار۔ اس میں اِس نتیجہ کی نقیض (زید حمار) مذکور ہے۔ اور اگر قیاس میں نتیجہ یا نقیضِ نتیجہ مذکور نہ ہو تو اس کو قیاس اقترانی کہتے ہیں جیسے زید انسان وکل انسان حیوان تو نتیجہ آئے گا زید حیوان: اس میں نتیجہ مذکور ہے نہ نقیض نتیجہ۔

ابحاث قولہ فصل فی القیاس۔ سوال: مصنّف رحمۃ اللہ علیہ نے قیاس کی بحث کو استقراء اور تمثیل کی بحث سے مقدم کیوں کیا ہے؟

الجواب: قیاس، استقراء اور تمثیل دونوں سے افضل و اشرف ہے کیونکہ قیاس یقین کا فائدہ دیتا ہے اور استقراء و تمثیل صرف ظن کا فائدہ دیتے ہیں۔

قولہ قول مؤلف من قضایا الخ قیاس کی تعریف میں ”قول“ بمعنیٰ مطلق مرکب، جنس ہے مرکبات تامہ و غیر تامہ دونوں کو شامل ہے اور ”مؤلف من قضایا“ یہ فصل ہے اِس سے مرکبات غیر تامہ اور وہ قضیہ واحدہ جس کو عکس مستوی یا عکسِ نقیض لازم ہے۔ خارج ہو گئے اور قیاس بسیط جو دو قضیوں سے مرکب ہو اور وہ قیاس جو قضایا مافوق الواحد سے مرکب ہو داخل ہو گیا۔ اس لئے کہ یہاں قضایا سے مراد جمع مافوق الواحد ہے۔ اور ”قضایا“ سے قضیہ موجہہ مرکبہ بھی خارج ہو گیا اس لئے کہ قضایا سے مراد وہ قضایا ہیں جو صریحہ ہوں اور موجہہ مرکبہ میں دوسرا قضیہ صراحۃً مذکور نہیں ہوتا یا قضایا سے مراد وہ قضایا ہیں جن کو اہل منطق کے عرف میں قضایا متعددہ شمار کیا جاتے اور قضیہ موجہہ مرکبہ مناطقہ کے عرف میں ایک ہی قضیہ شمار کیا جاتا ہے۔ اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے قول یلزم میں لزوم سے مراد عام ہے لزوم بیّن ہو یا غیر بیّن تاکہ قیاس کامل کہ وہ شکل اوّل ہے اور قیاس غیر کامل کہ وہ باقی اشکال ہیں قیاس میں داخل ہو جائیں۔ اور استقراء و تمثیل خارج ہو جائیں کیونکہ ان سے کوئی دوسرا قول لازم نہیں آتا اس لئے کہ ان سے ان کا مدلول متخلف ہو سکتا ہے۔ اسی طرح یلزم کی قید سے وہ قول مؤلف بھی خارج ہو گیا جس کو قول آخر خصوصیۃِ مادّہ کی وجہ سے لازم ہو جیسے کل انسان حیوان و بعض الحیوان ناطق فکل انسان ناطق۔ اسی طرح لاشیٔ من الانسان بفرس وکل فرس صھال۔ یہ قول مؤلف من قضایا ہے۔ اس کو لاشیٔ من الانسان بصھال لازم ہے۔ نفس قضایا کی وجہ سے نہیں بلکہ خصوصیتِ مادّہ کی وجہ سے لازم ہے۔ اگر اس کو (اِی قول مؤلف من قضایا مذکورہ) کسی دوسرے مادہ میں لیں تو نتیجہ کاذب آئے گا جیسے لاشیٔ من الانسان بفرس وکل فرس حیوان نتیجہ آئے گا۔ لاشیٔ من الانسان بحیوان اور یہ کاذب ہے معلوم ہوا کہ یہاں قول آخر کا لزوم خصوصیۃِ مادّہ کی وجہ سے ہے۔ چونکہ یہاں لزوم سے مراد لزوم ذاتی ہے لہٰذا اس سے وہ قول مؤلف من قضایا خارج ہو گیا جس کو قول آخر مقدمہ اجنبیہ کے واسطہ سے لازم ہو۔ جیسا کہ قیاس مساوات ہے اور قیاس مساوات وہ قول مؤلف من قضایا ہے جس میں صغریٰ کے محمول کا متعلق کبریٰ کا موضوع ہو اور اِس قیاس میں نتیجہ نکالنے کے لئے ایک مقدمہ اجنبیہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ اگر مقدمہ اجنبیہ صادقہ ہو تو نتیجہ بھی صادقہ ہوتا ہے اور اگر یہ مقدمہ اجنبیہ کاذبہ ہو تو نتیجہ بھی کاذبہ ہو گا۔ جیسے آ مساوٍ لب و ب مساوٍ لج نتیجہ آئے گا آ مساوٍ لج۔ یہ نتیجہ ایک مقدمہ اجنبیہ ملانے کے بعد لازم آتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ مساوی المساوی مساوٍ۔ اور چونکہ مقدمہ اجنبیہ صادقہ ہے اس لئے اس کا نتیجہ بھی صادقہ ہے۔ اور آ نصف بؔ و بؔ نصف جؔ بھی قیاس مساوات ہے مگر اِس کا نتیجہ آ نصف جؔ کاذبہ ہے اِس لئے کہ مقدمہ اجنبیہ کل نصف النصف للشیٔ نصف لہٗ کاذبہ ہے۔ تنبیہ۔ قیاس مساوات جب مقدمہ اجنبیہ

کے ساتھ مذکور ہوتا ہے۔ تو اس کو قیاس مرکب کہتے ہیں اس لئے اِس کا مآل دو قیاسوں کی طرف ہوتا ہے۔ لیکن مقدمہ اجنبیہ کے بغیر یہ حجت ہی نہیں ہوتا۔ پھر مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے قول "بعد تسلیم تلک القضایا" سے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ قیاس کے مقدمات کا فی انفسہا صادقہ ہونا ضروری نہیں ہے۔ بلکہ مقدمات کاذبہ سے بھی قیاس مرکب ہوتا ہے۔ لیکن اس حیثیت سے کہ اگر ان مقدمات کاذبہ کو تسلیم کر لیا جائے تو اِن سے قول آخر لازم آجائے تو یہ بھی قیاس میں داخل ہے۔ تو اب اِس میں البرہان والجدلی والخطابی والسوفسطائی والشعری سب داخل ہوگئے کیونکہ شعری اور جدلی وخطابی اور سوفسطائی کے لئے یہ ضروری نہیں کہ ان کے مقدمات فی انفسہا صادقہ ہوں بلکہ اتنا کافی ہے کہ اگر ان کے مقدمات کو تسلیم کر لیا جائے (خواہ کاذبہ ہی کیوں نہ ہوں)، تو اِس سے قول آخر لازم آجائے جیسے الانسان حجر وکل حجر جماد تو نتیجہ آئے گا فالانسان جماد۔ تو اِس قیاس میں مقدمات کاذبہ ہیں مگر جب ان کو تسلیم کر لیا جائے تو یہ نتیجہ ان مقدمات کو لذاتہا لازم ہوگا لہٰذا یہ قیاس میں داخل ہے۔

قولہٗ مذکورًا فیہ۔ اِس سے مراد یہ ہے کہ قیاس استثنائی میں نتیجہ یا نقیضِ نتیجہ بالفعل مذکور ہو۔

سوال نتیجہ یا نقیضِ نتیجہ کے بالفعل مذکور ہونے کا کیا مطلب ہے؟

الجواب۔ اس سوال کے جواب میں حضرت بحر العلوم مفتی سیّد محمد افضل حسین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:۔ جن دو چیزوں کے درمیان نتیجہ میں جیسی نسبت ہو اگر ویسی ہی نسبت اُن دو چیزوں کے درمیان قیاس میں بھی ہو تو قیاس میں نتیجہ بالفعل مذکور ہے۔ اور نقیض نتیجہ میں جن دو چیزوں کے درمیان جیسی نسبت ہو اگر ویسی ہی نسبت اُن دو چیزوں کے درمیان قیاس میں بھی ہو تو قیاس میں نقیضِ نتیجہ بالفعل مذکور ہے۔ مثلاً ان کانتِ الشمس طالعۃ فالنہار موجود لکنّ الشمس طالعۃ ایک قیاس ہے جس کا نتیجہ النہار موجود ہے اس نتیجہ میں النہار موجود کے درمیان نسبت ایجابی ہے اور قیاس مذکور میں بھی النہار اور موجود کے درمیان نسبت ایجابی ہی ہے تو قیاس مذکور میں نتیجہ بالفعل مذکور ہے اور ان کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود لکن النہار لیس بموجود ایک قیاس ہے جس کا نتیجہ الشمس لیست بطالعۃ ہے اِس نتیجہ کی نقیض الشمس طالعۃ ہے جس میں الشمس اور طالعۃ کے درمیان نسبت ایجابی ہے۔ قیاس مذکور میں بھی الشمس اور طالعۃ کے درمیان نسبت ایجابی ہے۔ تو قیاس مذکور میں نقیض نتیجہ بالفعل مذکور ہے۔ اور العالم متغیّر وکل متغیر حادث ایک قیاس ہے جس کا نتیجہ العالم حادث ہے اور نقیض نتیجہ العالم لیس بحادث ہے اور العالم اور حادث کے درمیان نتیجہ میں نسبت ایجابی ہے۔ اور نقیض نتیجہ میں نسبت سلبی ہے لیکن قیاس مذکور میں العالم اور حادث کے درمیان نہ نسبت ایجابی ہے اور نہ نسبت سلبی تو قیاس مذکور میں نہ نتیجہ بالفعل مذکور ہے نہ

نقیض نتیجہ۔

قولہ استثنائیاً۔ قیاس استثنائی چونکہ اداۃِ استثناء پر مشتمل ہوتا ہے اس لئے اس کو قیاس استثنائی کہتے ہیں اور قیاس اقترانی میں چونکہ اصغر و اکبر و اوسط میں اقتران ہوتا ہے اس لئے اس قیاس کو قیاس اقترانی کہتے ہیں۔

سوال۔ تعریف میں قیاس استثنائی کو مقدم کیا ہے اور احکام کے بیان میں قیاس اقترانی کو اس کی کیا وجہ ہے۔

الجواب:۔ چونکہ قیاس استثنائی وجودی ہے اور قیاس اقترانی عدمی اور وجودی، عدمی سے اشرف ہوتا ہے۔ اس لئے تعریف میں قیاس استثنائی کو مقدم کیا۔ اور جب قیاس اقترانی کے مباحث بنسبت قیاس استثنائی کے مباحث کے کثیر تھے تو احکام کے بیان میں قیاس اقترانی کو مقدم کیا۔

فصل فی القیاس الاقترانی وھو قسمان حملی وشرطی وموضوع النتیجۃ
فی القیاس یسمی اصغر لکونہ اقل افرادا فی الاغلب ومحمولہ یسمّٰی اکبر لکونہ
اکثر افرادا غالبا والقضیۃ التی جعلت جزء قیاس یسمی مقدمۃ والمقد
التی فیھا الاصغر تسمی صغری والتی فیھا الاکبر کبری والجزء الذی تکرر
بینھما یسمی حدا اوسط واقتران الصغری بالکبری یسمّٰی قرینۃ وضربا
والھیئۃ الحاصلۃ من کیفیۃ وضع الاوسط عند الاصغر والاکبر یسمّٰی شکلا
والاشکال اربعۃ" وجہ الضبط ان یقال الحد الاوسط اما محمول الصغری
وموضوع الکبریٰ کما فی قولنا العالم متغیر وکل متغیر حادث ینتج العالم
حادث فھو الشکل الاول وان کان محمولا فیھما فھو الشکل الثانی کما
تقول کل انسان حیوان ولا شئ من الحجر بحیوان فالنتیجۃ لاشئ
من الانسان بحجر وان کان موضوعا فیھما فھو الشکل الثالث نحو
کل انسان حیوان وبعض الانسان کاتب ینتج بعض الحیوان کاتب و
ان کان موضوعا فی الصغریٰ ومحمولا فی الکبری فھو الشکل الرابع نحو قولنا
کل انسان حیوان وبعض الکاتب انسان ینتج بعض الحیوان
کاتب۔

تقریر۔ یہ فصل قیاس اقترانی کی تقسیم اور احکام کے بیان میں ہے۔ قیاس اقترانی دو قسم ہے حملی اور شرطی اس لئے کہ اگر یہ قضایا حملیہ
محضہ پر مشتمل ہو تو حملی ورنہ شرطی برابر ہے کہ اس میں دونوں مقدمے شرطیہ ہوں یا ایک شرطیہ اور دوسرا حملیہ۔ اور نتیجہ کے موضوع
کو قیاس حملی میں اصغر کہتے ہیں۔ کیونکہ اکثر طور پر یہ اخص ہوتا ہے اور اخص کے افراد کم ہوتے ہیں اور جس کے افراد کم ہوں
وہ اصغر ہوتا ہے۔ اور نتیجہ کے محمول کو اکبر کہتے ہیں۔ کیونکہ اکثر طور پر یہ اعم ہوتا ہے اور اعم کے افراد زیادہ ہوتے ہیں۔ اور جس
کے افراد زیادہ ہوں وہ اکبر ہوتا ہے۔ اور وہ قضیہ جس کو قیاس کی جزء بنایا گیا ہو اُس کو مقدمہ کہتے ہیں (اس لئے کہ یہ مطلوب
سے مقدم ہوتا ہے) اور وہ مقدمہ جس میں اصغر ہو اُس کو صغریٰ اور جس مقدمہ میں اکبر ہو کبریٰ کہتے ہیں اور وہ جزء جو صغریٰ و
کبریٰ کے درمیان مکرر ہو اس کو حد اوسط کہتے ہیں (اس لئے کہ اس کا تعلق مطلوب کے دونوں طرفوں سے ہوتا ہے) اور
صغریٰ کا کبریٰ سے ملنے کو قرینہ اور ضرب کہتے ہیں۔ اور حد اوسط کو اصغر و اکبر کے ساتھ ملانے سے جو ھیأۃ پیدا ہوتی ہے
اس کو شکل کہتے ہیں۔ بایں طور کہ حد اوسط دونوں کے لئے موضوع ہو یا دونوں کے لئے محمول ہو یا اصغر کے لئے موضوع ہو
اور اکبر کے لئے محمول ہو یا اصغر کے لئے محمول اور اکبر کے لئے موضوع۔ اور اس سے یہ بات بھی معلوم رہی ہے کہ اشکال چار
ہیں۔ وجہ حصر یہ ہے کہ اگر حد اوسط صغریٰ کا محمول اور کبریٰ کا موضوع ہو تو یہ شکل اوّل ہے جیسے العالم متغیر وکل متغیر حادث نتیجہ
آئے گا فالعالم حادث۔ اور اگر حد اوسط صغریٰ وکبریٰ دونوں میں محمول ہو تو شکل ثانی جیسے کل انسان حیوان ولاشئ من الحجر بحیوان
پس نتیجہ آئے گا لاشئ من الانسان بحجر اور اگر حد اوسط صغریٰ وکبریٰ دونوں میں موضوع ہو تو وہ شکل ثالث ہے۔ جیسے کل انسان
حیوان وبعض الانسان کاتب نتیجہ آئے گا بعض الحیوان کاتب اور اگر حد اوسط صغریٰ میں موضوع اور کبریٰ میں محمول ہو تو یہ شکل
رابع ہے جیسے کل انسان حیوان وبعض الکاتب انسان نتیجہ آئے گا بعض الحیوان کاتب۔

ابحاث۔ قولہ حملی وشرطی الخ قیاس اقترانی اس اعتبار سے کہ یہ قضایا سے مرکب ہوتا ہے دو قسم ہے۔
حملی وشرطی۔ قیاس حملی وہ ہوتا ہے جو صرف قضایا حملیہ سے مرکب ہو اور قیاس شرطی وہ ہوتا ہے جو صرف شرطیات سے مرکب
ہو یا حملیات وشرطیات دونوں سے مرکب ہو۔ تو اس کے پانچ اقسام ہوئے۔ اس لئے کہ اگر یہ صرف شرطیات سے مرکب
ہو تو پھر دونوں قضایا متصلہ ہوں گے یا منفصلہ یا ایک متصلہ اور دوسرا منفصلہ۔ اور اگر حملیہ وشرطیہ سے مرکب ہو تو پھر حملیہ و متصلہ
سے مرکب ہوگا یا حملیہ و منفصلہ سے مرکب ہوگا۔

قولہ ومحمولہ۔ سوال۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے قول "محمولہ" کی ضمیر النتیجۃ کی طرف راجع ہے اور النتیجۃ مؤنث ہے اور ضمیر مذکر لہٰذا راجع و مرجع میں مطابقت نہیں ہے۔

الجواب: محمولہٗ کی ضمیر النتیجہ کی طرف راجع ہے اور النتیجہ بتاویل المطلوب ہے لہٰذا مطابقت پائی گئی۔

قولہ حدًّا اوسط۔ حد اوسط کو حد اوسط اس لئے کہتے ہیں کہ یہ مطلوب کے ہر دو طرف کے درمیان توصل کا واسطہ ہے نیز حد اوسط بمنزلہ دلّالہ کے ہے اس کا کام طالب و مطلوب (وہ اِس جگہ اصغر اور اکبر ہیں) کے درمیان وساطت ہے اور یہ امر معلوم ہے کہ طالب و مطلوب کا اجتماع دلّالہ کی وساطت کے بغیر متصور نہیں ہو سکتا۔ اور جب طالب و مطلوب کا اجتماع حاصل ہو جائے تو یہ واسطہ درمیان سے ہٹ جاتا ہے۔ اسی لئے حد اوسط نتیجہ سے ساقط ہو جاتا ہے۔

فصل و اشرف الاشکال من الاربعة الشکل الاول ولذلك کان انتاجه
بینا بدیهیا یسبق الذهن فیه الی النتیجة سبقا طبعیًا من دون حاجة
الی فکر و تأمل وله شرائط وضروب اما الشرائط فاثنان احدهما ایجاب
الصغری وثانیهما کلیة الکبری فان یفقدا معًا او یفقد احدهما لا یلزم
النتیجة کما یظهر عند التأمل واما الضروب فاربعة لان الاحتمالات
فی کل شکل ستة عشر لان الصغری اربعة والکبری ایضًا اربعة اعنی الموجبة
الکلیة والموجبة الجزئیة والسالبة الکلیة والجزئیة والاربعة فی الاربعة ستة عشر
واسقط شرائط الشکل الاول اثنی عشر وهو الصغری السالبة الکلیة مع
الکبریات الاربع والصغری السالبة الجزئیة مع تلك الاربع وهذه ثمانیة
والکبری الموجبة الجزئیة والسالبة الجزئیة مع الصغری الموجبة الجزئیة
والکلیة وهذه اربعة فبقی اربعة ضروب منتجة الضرب الاول مرکب
من موجبة کلیة صغری وموجبة کلیة کبری ینتج موجبة کلیة نحو کل ج ب
وکل ب د ینتج کل ج د والضرب الثانی مؤلف من موجبة کلیة صغری
وسالبة کلیة کبری ینتج سالبة کلیة نحو کل انسان حیوان ولا شئ من
الحیوان بحجر ینتج لا شئ من الانسان بحجر والضرب الثالث ملتئم

من موجبة جزئية صغرىٰ وموجبة كلية كبرىٰ والنتيجة موجبة جزئية نحو بعض الحيوان فرس وكل فرس صهال ينتج بعض الحيوان صهال والضرب الرابع من دوج من موجبة جزئية صغرىٰ وسالبة كلية كبرىٰ ينتج سالبة جزئية كقولنا بعض الحيوان ناطق ولا شئ من الناطق بناهق فالنتيجة بعض الحيوان ليس بناهق **تنبيه** انتاج الموجبة الكلية من خواص الشكل الاول كما ان الانتاج للنتائج الاربعة ايضاً من خصائص والصغرىٰ الممكنة غير منتجة فى هذا الشكل فقد وضح بما ذكرنا انه لابد فى هذا الشكل كيفا ايجاب الصغرىٰ وكما كلية الكبرى وجهةً فعلية الصغرىٰ۔

تقریر۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب اشکال اربعۃ کی تعریف سے فارغ ہوئے تو اب ان کے احکام کا بیان شروع فرماتے ہیں۔ اشکال اربعۃ میں سے شکل اوّل اشرف ہے اس لئے کہ اس کا نتیجہ دینا بالکل ظاہر بدیہی ہے کہ اس میں ذہن نتیجہ کی طرف طبعی طور پر سبقت کرتا ہے اس میں فکر وتامل کی حاجت نہیں ہے۔ شکل اوّل کے لئے شرائط وضروب ہیں۔ شرائط دو ہیں۔ ایک صغریٰ کا موجبہ ہونا (خواہ موجبہ کلیہ ہو یا جزئیہ) دوسری شرط کبریٰ کا کلیہ ہونا ہے (خواہ موجبہ کلیہ ہو یا سالبہ کلیہ) پس اگر دونوں شرطیں نہ پائی جائیں یا ایک نہ پائی جائے تو نتیجہ لازم نہ ہوگا۔ چنانچہ یہ غور وفکر سے ظاہر ہوگا (شکل اوّل کے نتیجہ دینے کے لئے ایجابِ صغریٰ وکلیتِ کبریٰ کی شرط اس وجہ سے ہے کہ شکل اوّل کا نتیجہ دینا اس امر پر موقوف ہے کہ اصغر، اوسط کے ان افراد میں ضرور مندرج ہو جو کبریٰ میں محکوم علیہ ہیں اور اصغر کا اوسط کے ان افراد میں ضروری طور پر مندرج ہونا ایجاب صغریٰ اور کلیۃ کبریٰ پر موقوف ہے۔ کیونکہ جب صغریٰ سالبہ ہوگا تو اصغر اوسط سے مسلوب ہوگا اور اس

صورت میں اصغر اوسط کا فرد نہیں ہوگا اور اوسط سے حکم متعدی نہیں ہوگا۔ تو اب نتیجہ حاصل نہیں ہوسکتا۔ جیسے لاشئ من الانسان بفرس۔ وکل فرس حیوان کا نتیجہ لاشئ من الانسان بحیوان صادق نہیں ہے۔ اور اگر کبریٰ کلیہ نہ ہو جزئیہ ہو تو اب بھی نتیجہ لازم نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس میں اوسط کے بعض افراد محکوم علیہ ہوں گے اور اس صورت میں جائز ہے کہ اصغر ان بعض افراد اوسط میں سے نہ ہو جیسے کل انسان حیوان وبعض الحیوان فرس۔ اب اس صورت میں اوسط یعنی حیوان کے جن بعض افراد پر فرس ہونے کا حکم لگایا گیا ہے۔ ان بعض افراد میں اصغر یعنی انسان داخل نہیں ہے۔ تو نتیجہ کیسے حاصل ہوسکتا ہے اور اگر دونوں شرطیں مفقود ہوں تو پھر بطریقہ اولیٰ نتیجہ لازم نہیں ہوگا۔ جیسے لاشئ من الانسان بفرس وبعض الفرس حیوان اس صورت میں دونوں شرطیں یعنی ایجاب صغریٰ وکلیۃ کبریٰ مفقود ہیں۔

شکل اوّل کی ضروب منتجہ چار ہیں۔ اس لئے کہ ہر شکل میں سولہ احتمالات ہیں۔ کیونکہ صغریٰ چار قسم ہے اور کبریٰ بھی چار قسم ہے یعنی موجبہ کلیہ۔ موجبہ جزئیہ۔ سالبہ کلیہ۔ سالبہ جزئیہ۔ اور چار کو چار میں ضرب دینے سے سولہ حاصل ہوئے اور شکل اوّل کی شرائط نے بارہ احتمالات کو ساقط کردیا اور وہ ساقط شدہ احتمالات یہ ہیں۔ صغریٰ سالبہ کلیۃ کبریٰ کے چار اقسام کے ساتھ۔ اور صغریٰ سالبہ جزئیہ۔ کبریٰ کے چار اقسام کے ساتھ۔ یہ آٹھ احتمال ہوئے اور کبریٰ موجبہ جزئیہ اور سالبہ جزئیہ۔ صغریٰ موجبہ جزئیہ اور موجبہ کلیہ کے ساتھ۔ یہ چار احتمال ہوئے: تو آٹھ + چار کل بارہ احتمال ساقط ہوگئے۔ باقی ضروب منتجہ چار رہ گئیں۔ وہ یہ ہیں: ضرب اوّل: صغریٰ موجبہ کلیہ۔ کبریٰ موجبہ کلیہ: نتیجہ موجبہ کلیہ: جیسے کل ج ب وکل ب د نتیجہ آئے گا کل ج د: ضرب ثانی یہ صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ سے مرکب ہوتی ہے اور اس کا نتیجہ سالبہ کلیہ آتا ہے: جیسے کل انسان حیوان ولاشئ من الحیوان بحجر نتیجہ آئے گا۔ لاشئ من الانسان بحجر: ضرب ثالث: صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ سے مرکب ہوتی ہے جس کا نتیجہ موجبہ جزئیہ آتا ہے۔ جیسے بعض الحیوان فرس وکل فرس صہال[ع] نتیجہ آئے گا بعض الحیوان صہال: ضرب رابع کی ترکیب صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ سے ہوتی ہے جس کا نتیجہ سالبہ جزئیہ آتا ہے جیسے بعض الحیوان ناطق ولاشئ من الناطق بناهق تو نتیجہ آئے گا بعض الحیوان لیس بناهق۔

تنبیہ۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ اپنے قول تنبیہ الخ سے متعلم کو غفلت سے بیدار کرنا چاہتے ہیں فرماتے ہیں کہ موجبہ کلیہ کا نتیجہ دینا یہ شکل اوّل کا خاصہ ہے کسی اور شکل کا یہ نتیجہ نہیں آتا ہے۔ جس طرح کہ محصورات اربعہ کا نتیجہ دینا شکل اوّل کا خاصہ

[ع] صہال: گھوڑا ہنہنانے والا۔

ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ اپنے قول والصغریٰ الممکنۃ الخ سے شکل اوّل کے نتیجہ دینے کی تیسری شرط جہت کے اعتبار سے بیان فرماتے ہیں کہ شکل اوّل میں صغریٰ فعلیہ ہو ممکنہ نہ ہو یعنی ممکنتین کے سوا باقی موجّہات میں سے کوئی ہو اور یہ شرط اس وجہ سے لگائی گئی ہے کہ کبریٰ میں اکبر کا حکم اوسط کے افراد پر بالفعل ہوتا ہے پس جب صغریٰ فعلیہ ہوگا تو اصغر اوسط کے تحت داخل ہوگا اور اوسط کے ذریعہ اکبر کا حکم اصغر کے لئے ثابت ہوگا۔ اور نتیجہ لازم ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے کہ جب صغریٰ ممکنہ ہو تو اب اوسط کا حکم اصغر پر بالامکان ہوگا جبکہ کبریٰ میں اکبر کا حکم اوسط پر بالفعل ہے تو اب اصغر، اوسط کے تحت یقینی طور پر مندرج نہیں ہوگا کیونکہ امکان کو فعلیۃ لازم نہیں ہے تو پھر اوسط کے ذریعہ اکبر کا حکم اصغر کی طرف نہیں پہنچے گا لہٰذا شکل اوّل میں جب صغریٰ ممکنہ ہو تو یہ منتجہ نہیں ہوگی۔ مثلاً جب فرض کیا جائے کہ زید کی سواری ہمیشہ فرس ہے پس حمار کا سواری بننا بھی ممکن ہے باوجود اس کے کہ کبھی بھی زید حمار پر سوار نہیں ہوا۔ اور نہ سوار ہوگا۔ اس تقدیر پر ہم کہتے ہیں کل حمار مرکوب زید بالامکان (صغریٰ)، وکل مرکوب زید بالفعل فرس بالضرورۃ (کبریٰ) صادق ہے۔ اور نتیجہ کل حمار فرس بالامکان کاذب ہے اس لئے کہ کبریٰ کا معنی یہ ہے کہ زید کا مرکوب بالفعل ضروری طور پر فرس ہے۔ اور حمار زید کا مرکوب بالفعل نہیں بلکہ بالامکان ہے۔ تو پھر حمار پر مرکوب بالفعل ہونے (یعنی فرس ہونے کا) کا حکم کیسے ہوسکتا ہے۔ اب مصنف رحمۃ اللہ علیہ اپنے قول فقد وضح الخ سے فرماتے ہیں کہ ہمارے بیان سابق سے یہ واضح ہوگیا کہ شکل اوّل میں صحیح نتیجہ دینے کے لئے کیفیّت کے اعتبار سے صغریٰ کا موجبہ ہونا۔ اور کمیّت کے اعتبار سے کبریٰ کا کلیّہ ہونا۔ اور جہت کے اعتبار سے صغریٰ کا فعلیّہ ہونا ضروری ہے۔

ابحاث قولہ الشکل الاوّل الخ اشکال اربعہ کی ترتیب (یعنی ان کے مراتب میں فرق کی وجہ ۱۲) کی وجہ یہ ہے کہ شکل اوّل کی ترتیب چونکہ طبعی یعنی اقتضائے طبع سلیم کے مطابق ہے (کیونکہ نظم طبعی وہ مطلوب کے موضوع سے اوسط کی طرف انتقال ہوتا ہے۔ اور اوسط سے مطلوب کے محمول کی طرف جیساکہ اکبر سے اوسط کی طرف حکم متعدی ہوتا ہے۔ اور اوسط سے اصغر کی طرف) اور یہ بدیہی الانتاج بھی ہے یعنی اس کا انتاج اپنے نتائج کو بدیہی ہے۔ محتاج فکر و تامّل نہیں۔ اس لئے اس کو مرتبہ اولیٰ میں رکھا گیا ہے اور شکل ثانی کی نظم بھی طبعی ہے مگر شکل اوّل سے کم۔ اور اس کا انتاج نظری ہے۔ مگر کم نظری بلکہ بدیہی کے قریب ہے اس لئے اس کو مرتبہ ثانیہ میں رکھا گیا ہے اور شکل ثالث کی نظم طبعی ہونے میں شکل ثانی کی نظم سے کم ہے اور اس کا انتاج نظری (یعنی ترتیب ۱۲)

ہونے میں شکل ثانی سے زاید ہے اس لئے اس کو مرتبہ ثالثہ میں رکھا گیا ہے اور شکل رابع کی نظم طبع سے بہت بعید ہے (یہاں تک کہ اس کو شیخین یعنی شیخ ابو نصر فارابی اور شیخ بوعلی بن سینا نے درجۂ اعتبار سے ساقط کردیا ہے) اور اس کا انتاج شکل ثالث سے بہت زیادہ نظری ہے اس لئے اس کو مرتبہ رابعہ میں رکھا گیا ہے۔

قولہ الضرب الاوّل شکل اوّل کی ضرب اوّل کو اس کی باقی ضروب پر مقدم کرنے کی کیا وجہ ہے؟

الجواب: ضرب اوّل ایک تو ایجاب پر مشتمل ہے اور ایجاب وجودی ہے اور وجودی عدمی سے اشرف ہوتا ہے اور دوسرے یہ کہ ضرب اوّل کلیّہ پر مشتمل ہے اور کلیّہ کو جزئیہ پر شرافت حاصل ہے کیونکہ اس کے حصول کے طریقے زیادہ ہوتے ہیں۔

قولہ فبقی اربعۃ ضروب: شکل اوّل کی ضروب منتجہ و غیر منتجہ کی وضاحت کے لئے یہ جدول پیش کیا جارہا ہے اس میں (الف) فقدان شرائط کی طرف اشارہ ہوگا اور (ف) پر جو ہندسہ ہے اگر ایک کا ہے تو ایک شرط مفقود اور اگر دو کا ہے تو دونوں شرائط کے مفقود ہونے کی طرف اشارہ ہوگا۔

شکل اوّل	کبریات	موجبہ کلیہ	سالبہ کلیہ	موجبہ جزئیہ	سالبہ جزئیہ
صغریات	امثلہ	کل ب ا	لاشیٔ من ب ا	بعض ب ا	بعض ب لیس ا
موجبہ کلیہ	کل ج ب	کل ج ا	لاشیٔ من ج ا	ف ۱	ف ۱
موجبہ جزئیہ	بعض ج ب	بعض ج ا	بعض ج لیس ا	ف ۱	ف ۱
سالبہ کلیہ	لاشیٔ من ج ب	ف ۱	ف ۱	ف ۲	ف ۳
سالبہ جزئیہ	بعض ج لیس ب	ف ۱	ف ۱	ف ۲	ف ۳

شکل اوّل کی ضروب منتجہ کے لئے علیحدہ جدول

۱ ضرب اوّل	صغریٰ موجبۃ کلیۃ کل انسان حیوان	کبریٰ موجبۃ کلیۃ وکل حیوان جسم	نتیجۃ موجبۃ کلیۃ فکل انسان جسم
۲ ضرب ثانی	صغریٰ موجبۃ کلیۃ کل انسان حیوان	کبریٰ سالبۃ کلیۃ ولاشیٔ من الحیوان بحجر	نتیجۃ سالبۃ کلیۃ فلاشیٔ من الانسان بحجر
۳ ضرب ثالث	صغریٰ موجبۃ جزئیۃ بعض الحیوان انسان	کبریٰ موجبۃ کلیۃ وکل انسان ناطق	نتیجۃ موجبۃ جزئیۃ بعض الحیوان ناطق
۴ ضرب رابع	صغریٰ موجبۃ جزئیۃ بعض الحیوان انسان	کبریٰ سالبۃ کلیۃ ولاشیٔ من الانسان بصاہل	نتیجۃ سالبۃ جزئیۃ فبعض الحیوان لیس بصاہل

فصل ویشترط فی انتاج الشکل الثانی بحسب الکیف ای الایجاب
والسلب اختلاف المقدمتین فان کانت الصغریٰ موجبۃ کانت
الکبریٰ سالبۃ وبالعکس وبحسب الکم ای الکلیۃ والجزئیۃ کلیۃ الکبریٰ
والایلزم الاختلاف الموجب لعدم الانتاج ای صدق القیاس مع
ایجاب النتیجۃ تارۃ ومع سلبها اُخری ونتیجۃ هذا الشکل لایکون الاسالبۃ
وضروبه الناتجۃ ایضاً اربعۃ احدها من کلیتین والصغریٰ موجبۃ ینتج
سالبۃ کلیۃ کقولنا کل جَ بَ ولاشیٔ من اَبَ فلاشیٔ من جَ اَ والدلیل
علی هذا الانتاج عکس الکبریٰ فانك اذا عکست الکبریٰ صار لاشیٔ
من بَ اَ وبانضمامه الی الصغریٰ انتظم الشکل الاول وینتج النتیجۃ المطلوبۃ
الضرب الثانی من موجبۃ کلیۃ کبریٰ وسالبۃ کلیۃ صغریٰ کقولنا لاشیٔ
من جَ بَ وکل اَبَ ینتج لاشیٔ من ج ا والدلیل علی الانتاج عکس الصغریٰ
وجعلها کبریٰ ثم عکس النتیجۃ الضرب الثالث من موجبۃ جزئیۃ صغریٰ و
سالبۃ کلیۃ کبریٰ ینتج سالبۃ جزئیۃ کقولك بعض جَ بَ ولاشیٔ من اَبَ
فلیس بعض جَ اَ الضرب الرابع من سالبۃ جزئیۃ صغریٰ وموجبۃ کلیۃ
کبریٰ ینتج سالبۃ جزئیۃ تقول بعض جَ لیس بَ وکل اَبَ فبعض ج لیس اَ

تقریر- مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب شکل اول کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب شکل ثانی کے شرائط اور اس کے انتاج
کے دلائل بیان فرماتے ہیں۔ شکل ثانی کے نتیجہ دینے کے لئے کیف وکم کے اعتبار سے دو شرطیں ہیں۔ کیف یعنی ایجاب وسلب
کے اعتبار سے دونوں مقدموں کا اختلاف شرط ہے۔ پس اگر صغریٰ موجبہ ہو تو کبریٰ سالبہ ہوگا۔ اور اگر صغریٰ سالبہ ہو تو کبریٰ
موجبہ ہوگا۔ اور کم یعنی کلیۃ وجزئیۃ کے اعتبار سے کبریٰ کا کلیۃ ہونا شرط ہے اور اگر ایسے نہ ہو یعنی دونوں شرطیں یا دونوں میں
سے ایک نہ پائی جائے تو اختلافِ نتیجہ لازم آئے گا یعنی کبھی نتیجہ صادقہ موجبہ حاصل ہوگا اور کبھی نتیجہ صادقہ سالبہ۔ اور اختلافِ نتیجہ
عقم کی دلیل ہے۔ اور ان دونوں شرطوں کے اعتبار سے شکل ثانی کے ضروب منتجہ بھی چار ہیں۔ اور اس کا نتیجہ بہر صورت سالبہ
ہوگا۔ ضرب اوّل۔ دونوں مقدمے کلیۃ ہوں اور صغریٰ موجبہ ہو۔ نتیجہ سالبہ کلیہ ہوگا۔ جیسے کل ج ب ولاشیٔ من اَبَ فلاشیٔ
من ج ا۔ اور اس انتاج پر دلیل، عکس کبریٰ ہے۔ کیونکہ جب کبریٰ کا عکس کیا تو لاشیٔ من بَ اَ سالبہ کلیہ ہوگیا پھر جب
اس کو صغریٰ کے ساتھ ملائیں گے تو یہ شکل اول بن جائے گی اور نتیجہ مطلوبہ حاصل ہوگا۔ ترتیب یوں ہوگی: کل ج ب
ولاشیٔ من بَ اَ۔ یہ شکل اوّل ہے۔ نتیجہ آئے گا ولاشیٔ من جَ اَ اور یہ وہی نتیجہ مطلوبہ ہے۔ اور ضرب ثانی۔ موجبہ کلیہ کبریٰ اور
سالبہ کلیہ صغریٰ سے مرکب ہوتی ہے۔ جیسے لاشیٔ من جَ بَ وکل اَبَ نتیجہ آئے گا لاشیٔ من جَ اَ۔ اور اس انتاج پر دلیل
یہ ہے کہ صغریٰ کا عکس کرکے اِس کو کبریٰ بنادیا جائے اور کبریٰ کو صغریٰ پھر جو نتیجہ آئے گا اُس کا عکس کیا جائے۔ تو نتیجہ مطلوبہ
حاصل ہوگا۔ جیسے ہم نے صغریٰ کا عکس کیا تو لاشیٔ من ب ج ہوا اب اس کو کبریٰ بنادیا اور کبریٰ کو صغریٰ تو ترتیب
اس طرح ہوگئی: کل آبَ ولاشیٔ من ب ج: تو یہ شکل اوّل بن گئی۔ نتیجہ آئے گا ولاشیٔ من آج اَبْ اِس نتیجہ کا عکس
کیا تو لاشیٔ من جَ آ ہوگیا اور یہی نتیجہ مطلوبہ ہے: اور ضرب ثالث، موجبہ جزئیہ صغریٰ اور سالبہ کلیہ کبریٰ سے مرکب ہوتی ہے
اور اِس کا نتیجہ سالبہ جزئیہ آئے گا: جیسے بعض جَ بَ ولاشیٔ من آب: فلیس بعض ج ا: اِس ضرب کے انتاج کی دلیل
وہ ہے جو ضرب اوّل کے انتاج کی دلیل ہے: یعنی عکسِ کبریٰ: اور ضرب رابع، سالبہ جزئیہ صغریٰ اور موجبہ کلیہ کبریٰ سے
مرکب ہوتی ہے۔ جس کا نتیجہ سالبہ جزئیہ آئے گا۔ جیسے بعض ج لیس بَ وکل آبَ۔ فبعض ج لیس آ۔

ابحاث قولہ والایلزم الاختلاف الخ شکل ثانی کے نتیجہ دینے کے لئے کیف وکم کے اعتبار سے دو
شرطیں ہیں۔ کیف کے اعتبار سے دونوں مقدموں کا مختلف ہونا ضروری ہے اگر صغریٰ موجبہ ہو تو کبریٰ سالبہ ہوگا۔ اور

اگر کبریٰ موجبہ ہو تو صغریٰ سالبہ ہوگا۔ اگر یہ شرط نہ پائی جائے بایں طور کہ شکل ثانی موجبتین سے مرکب ہو یا سالبتین سے۔ تو ان دونوں صورتوں پر اختلافِ نتیجہ لازم آئے گا یعنی کبھی نتیجہ صادقہ موجبہ ہوگا اور کبھی نتیجہ صادقہ سالبہ ہوگا۔ اور اختلافِ نتیجہ عقم کی دلیل ہے۔ مثلاً شکل ثانی موجبتین سے مرکب ہو جیسے کل انسان حیوان۔ وکل ناطق حیوان۔ اب حق ایجاب ہے یعنی نتیجہ صادقہ موجبہ ہوگا۔ ای کل انسان ناطق۔ اور اگر ہم کبریٰ کو بدل دیں یعنی کل ناطق حیوان کی جگہ کل فرس حیوان کو لے آئیں اور کہیں، کل انسان حیوان وکل فرس حیوان۔ تو اب باوجود ہر دو مقدمہ کے اسی حالِ ایجاب پر رہنے کے حق سلب ہے یعنی لاشئ من الانسان بفرس۔ اسی طرح اگر شکل ثانی سالبتین سے مرکب ہو تو اختلافِ نتیجہ لازم آتا ہے۔ جیسے لاشئ من الانسان بحجر ولاشئ من الحیوان بحجر۔ اس صورت پر جبکہ دونوں مقدمے سالبہ میں حق ایجاب ہے۔ یعنی کل انسان حیوان، اور اگر کبریٰ کو بدل دیں یعنی لاشئ من الحیوان بحجر کی جگہ لاشئ من الشجر بحجر لے آئیں تو اب باوجود ہر دو مقدمہ کے اسی حالِ سلب پر رہنے کے حق سلب ہے یعنی لاشئ من الانسان بشجر۔ تو مندرجہ بالا دونوں صورتوں میں، ایجاب اور سلب دونوں میں سے کوئی بھی نتیجہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کیونکہ نتیجہ اس قول آخر کو کہتے ہیں جو مقدمتین کو لازم ہو۔ پس اگر مقدمتین کو ایجاب لازم ہے تو بعض مواد میں سلب حق نہ ہوگا اور اگر سلب لازم ہے تو بعض مواد میں ایجاب حق نہ ہوگا کیونکہ لازم ملزوم سے منفک نہیں ہوا کرتا۔ لہٰذا شکل ثانی کے نتیجہ دینے کے لئے کیف کے اعتبار سے دونوں مقدموں کا مختلف ہونا ضروری ہے۔ اور شکل ثانی کے نتیجہ دینے کی دوسری شرط کم کے اعتبار سے "کلیۃ کبریٰ" ہے اگر یہ شرط نہ پائی جائے بایں طور کہ اس کا کبریٰ جزئیہ ہو تو اختلافِ نتیجہ حاصل ہوگا جو کہ عقم کی دلیل ہے۔ جیسے کل انسان ناطق وبعض الحیوان لیس بناطق تو حق ایجاب ہے یعنی بعض الانسان حیوان۔ اور اگر کبریٰ بدل دیں یعنی بعض الحیوان لیس بناطق کی جگہ بعض الصاہل لیس بناطق رکھ دیں اور یوں کہیں۔ کل انسان ناطق وبعض الصاہل لیس بناطق۔ یہ صادق ہے اور حالت سابقہ پر ہے حالانکہ یہاں حق سلب ہے یعنی بعض الانسان لیس بصاہل۔ لہٰذا شکل ثانی کے نتیجہ دینے کے لئے کم کے اعتبار سے کلیۃ کبریٰ ضروری ہے۔

قولہ ونتیجۃ ھذا الشکل الخ اس شکل کا نتیجہ سالبہ ہی ہوگا۔ کیونکہ اس کے دونوں مقدموں میں سے ایک یقیناً سالبہ ہوتا ہے نتیجہ اخص ارذل کے تابع ہوتا ہے لہٰذا نتیجہ بھی سالبہ ہی ہوگا۔

قولہ وضروبہ الناتجۃ اربعۃ الخ شکل ثانی کی ضروب ناتجہ اس کی دونوں شرطوں کے اعتبار سے چار ہیں۔ اس لئے کہ شرط اول نے آٹھ احتمالات (جن میں ہر دو مقدمہ کا اتحاد ہوتا ہے) کو ساقط کر دیا یعنی موجبتین کلیتین[۱]۔ موجبتین[۲]

جزئیتین۔ موجبہ کلیۃ[۳] صغریٰ وموجبہ جزئیۃ کبریٰ: موجبہ جزئیۃ[۴] صغریٰ وموجبہ کلیۃ کبریٰ: سالبتین[۵] کلیتین: سالبتین[۶] جزئیتین و سالبہ کلیۃ[۷] صغریٰ وسالبہ جزئیۃ کبریٰ اور سالبہ جزئیۃ[۸] صغریٰ وسالبہ کلیۃ کبریٰ اور شرط ثانی (یعنی کلیۃ کبریٰ) نے چار کو ساقط کر دیا کبریٰ موجبہ جزئیۃ[۱] مع صغریٰ سالبہ کلیۃ: کبریٰ موجبہ جزئیۃ[۲] مع صغریٰ سالبہ جزئیۃ کبریٰ سالبہ جزئیۃ[۳] مع صغریٰ موجبہ کلیہ کبریٰ سالبہ جزئیۃ[۴] مع صغریٰ موجبہ جزئیۃ: یہ کل بارہ احتمالات ساقطہ ہیں۔ باقی چار ضروب منتجہ رہ گئیں۔ وہ یہ ہیں۔ صغریٰ موجبہ کلیۃ[۱] و کبریٰ سالبہ کلیۃ: موجبہ کلیہ کبریٰ[۲] وسالبہ کلیہ صغریٰ۔ موجبہ جزئیہ[۳] صغریٰ وسالبہ کلیۃ کبریٰ سالبہ جزئیہ[۴] صغریٰ وموجبہ کلیہ کبریٰ شکل ثانی کی ضروب منتجہ وغیر منتجہ کی وضاحت کے لئے یہ جدول ہے۔

اس جدول میں (ف) سے فقدان شرائط کی طرف اشارہ ہے اور (ف) پر جو ہندسہ ہے اگر ایک کا ہے تو ایک شرط مفقود اور اگر دو کا ہے تو دونوں شرطوں کے مفقود ہونے کی طرف اشارہ ہے:۔

جدول شکل ثانی	کبریات	سالبۃ کلیۃ	موجبۃ کلیۃ	موجبۃ جزئیۃ	سالبۃ جزئیۃ
صغریات	مثلاً	لاشئ من ب ا	کل ب ا	بعض ب ا	بعض ب لیس ا
موجبۃ کلیۃ	کل ج ا	لاشئ من ج ب	ف ۱	ف ۲	ف ۱
سالبۃ کلیۃ	لاشئ من ج ا	ف ۱	لاشئ من ج ب	ف ۱	ف ۲
موجبۃ جزئیۃ	بعض ج ا	بعض ج لیس ب	ف ۱	ف ۲	ف ۱
سالبۃ جزئیۃ	بعض ج لیس ا	ف ۱	بعض ج لیس ب	ف ۱	ف ۲

شکل ثانی کی ضروب منتجہ کا علیحدہ نقشہ
ع۱ ص موجبۃ کلیۃ = ک سالبہ کلیۃ کل انسان حیوان = ولاشئ من الحجر بحیوان ن سالبہ کلیۃ فلاشئ من الانسان بحجر
ع۲ ص سالبۃ کلیۃ = ک موجبۃ کلیۃ لاشئ من الحجر بحیوان = وکل انسان حیوان ن سالبہ کلیۃ فلاشئ من الحجر بانسان
ع۳ ص موجبۃ جزئیۃ = ک سالبۃ کلیۃ بعض الحیوان انسان = ولاشئ من الفرس بانسان ن سالبۃ جزئیۃ فبعض الحیوان لیس بفرس
ع۴ ص سالبہ جزئیہ = ک موجبۃ کلیۃ بعض الحیوان لیس بانسان وکل ناطق انسان ن سالبۃ جزئیۃ فبعض الحیوان لیس بناطق

فصل شرط انتاج الشکل الثالث کون الصغریٰ موجبۃ وکون احد المقدمتین کلیۃ فضروبہ الناتجۃ ستۃ احدھا کل بَ جَ وکل بَ اَ فبعض جَ اَ وثانیھا کل بَ جَ ولا شئ من بَ اَ فبعض جَ لیس اَ وثالثھا بعض بَ جَ وکل بَ اَ فبعض جَ اَ ورابعھا بعض بَ جَ ولا شئ من بَ اَ فبعض جَ لیس اَ وخامسھا کل بَ جَ وبعض بَ اَ فبعض جَ اَ وسادسھا کل بَ جَ وبعض بَ لیس اَ فبعض جَ لیس اَ

تقریر مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب شکل ثانی کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب شکل ثالث کے نتیجہ دینے کے لئے شرائط اور اس کی ضروب ناتجہ بیان فرماتے ہیں۔ شکل ثالث کے نتیجہ دینے کے لئے کیف کے اعتبار سے صغریٰ کا موجبہ ہونا اور کم کے اعتبار سے دونوں مقدموں میں سے ایک کا کلیہ ہونا ضروری ہے۔ اور ان دونوں شرطوں کے اعتبار سے اس کی ضروب ناتجہ چھ ہیں: ضرب اوّل: موجبہ کلیہ صغریٰ و موجبہ کلیہ کبریٰ جیسے کل بَ جَ و کل بَ اَ فبعض جَ اَ۔ ضرب ثانی موجبہ کلیہ صغریٰ و سالبہ کلیہ کبریٰ سے مرکب ہوتی ہے، جیسے کل ب ج ولا شئ من بَ اَ نتیجہ آئے گا فبعض ج لیس ا۔ ضرب ثالث موجبہ جزئیہ صغریٰ و موجبہ کلیہ کبریٰ سے مرکب ہوتی ہے جیسے بعض ب ج و کل بَ اَ نتیجہ آئے گا فبعض جَ اَ۔ ضرب رابع موجبہ جزئیہ صغریٰ و سالبہ کلیہ کبریٰ سے جیسے بعض ب ج ولا شئ من ب اَ فبعض ج لیس اَ اور ضرب خامس: موجبہ کلیہ صغریٰ و موجبہ جزئیہ کبریٰ سے مرکب ہوتی ہے جیسے کل ب ج و بعض ب اَ نتیجہ آئے گا فبعض جَ اَ۔ اور ضرب سادس: موجبہ کلیہ صغریٰ و سالبہ جزئیہ کبریٰ سے اور نتیجہ آئے گا سالبہ جزئیہ: جیسے کل ب ج و بعض ب لیس اَ فبعض ج لیس آ۔

ابحاث قولہ **کون الصغریٰ موجبۃ** الخ شکل ثالث کے نتیجہ دینے کے لئے کیف کے اعتبار سے صغریٰ کا موجبہ ہونا شرط ہے خواہ موجبہ کلیہ ہو خواہ موجبہ جزئیہ اگر یہ شرط مفقود ہو تو نتیجہ حاصل نہیں ہوگا۔ کیونکہ اگر صغریٰ موجبہ نہ ہو بلکہ سالبہ ہو تو اب اکبر کا حکم اوسط کے ذریعہ اصغر تک نہیں پہنچے گا اس لئے کہ کبریٰ میں اکبر کا حکم (خواہ ایجاباً ہو یا سلباً) اُس پر ہوتا ہے جو اوسط بالفعل ہو تو اگر صغریٰ موجبہ نہ ہوا بلکہ سالبہ ہوا تو اوسط اصغر سے مسلوب ہوگا۔ اور جب مسلوب ہوا

تو صد اوسط کے ذریعہ اکبر کا حکم اصغر تک نہیں پہنچے گا اور شکل ثالث کے نتیجہ دینے کے لئے جہت کے اعتبار سے فعلیۃ صغریٰ شرط ہے اس لئے کہ کبریٰ میں حکم خواہ ایجاباً ہو خواہ سلباً ہو اُس شئ پر ہوتا ہے جو بالفعل اوسط ہو۔ اگر اصغر، اوسط کے ساتھ متحد نہ ہو بایں طور کہ ان دونوں میں بالکل اتحاد نہ ہو چنانچہ صغریٰ سالبہ ہو یا متحد ہو مگر اتحاد بالفعل نہ ہو بایں طور کہ صغریٰ ممکنہ ہو پس دونوں طرح اوسط بالفعل سے حکم اصغر کی طرف منتقل نہیں ہوگا لہذا نتیجہ برآمد نہیں ہوگا۔

قولہ **وکون احدی المقدمتین کلیۃ** الخ شکل ثالث کے نتیجہ دینے کے لئے کم کے اعتبار سے دونوں مقدموں میں سے ایک کا کلیہ ہونا شرط ہے خواہ صغریٰ وکبریٰ دونوں کلیہ ہوں یا ان دونوں میں سے کوئی سا ایک کلیہ ہو یعنی دونوں مقدمے جزئیہ نہ ہوں کیونکہ اگر دونوں جزئیہ ہوں تو یہ جائز ہے کہ اوسط کے جن بعض افراد پر اصغر کا حکم ہے اُن بعض افراد پر اکبر کا حکم نہ ہو تو پھر اس صورت میں اکبر سے اصغر کی طرف حکم نہیں پہنچے گا مثلاً بعض الحیوان انسان و بعض الحیوان فرس صادق ہے اور بعض الانسان فرس کاذب ہے بلکہ یہاں حق سلب ہے یعنی بعض الانسان لیس بفرس۔ اور اگر ہم کبریٰ کو بدل دیں اور یوں کہیں: بعض الحیوان انسان و بعض الحیوان ناطق تو نتیجہ آئے گا بعض الانسان ناطق جو کہ صادق ہے۔ تو یہاں حق ایجاب ہے تو اب ایجاب وسلب کے اعتبار سے نتیجہ میں اختلاف لازم آتا ہے اور نتیجہ میں اختلاف عقم کی دلیل ہے۔

قولہ **فضروبہ الناتجۃ ستۃ** - شکل ثالث کی ضروب ناتجہ چھ ہیں اس لئے کہ شرط اوّل یعنی ایجاب صغریٰ نے آٹھ کو ساقط کر دیا ہے وہ یہ ہیں صغریٰ سالبہ کلیۃ مع الکبریات الاربع و صغریٰ سالبہ جزئیہ مع الکبریات الاربع اور شرط ثانی (یعنی دونوں مقدموں میں سے کسی ایک کا کلیہ ہونا) نے دو کو ساقط کر دیا وہ یہ ہیں موجبہ جزئیہ صغریٰ مع الکبریین الجزئیتین: یہ کل دس ہوگئیں باقی چھ ضروب ناتجہ رہ گئیں۔ تنبیہ۔ شکل ثالث کا نتیجہ جزئیہ ہوتا ہے اور اس کے انتاج کی عموماً تین دلیلیں بیان کی جاتی ہیں اوّل عکس صغریٰ (جبکہ کبریٰ کلیہ ہو) یعنی صغریٰ کا عکس بنا کر شکل اوّل ترتیب دیں اس کا نتیجہ بعینہٖ نتیجہ مطلوبہ ہوگا۔ مثلاً شکل ثالث کی ضرب اوّل (کل انسان حیوان و کل انسان ناطق جس کا نتیجہ آتا ہے فبعض الحیوان ناطق) کے صغریٰ کا عکس بنا کر شکل اوّل یوں ترتیب دی۔ بعض الحیوان انسان و کل انسان ناطق اِس کا نتیجہ آئے گا فبعض الحیوان ناطق اور یہ بعینہٖ نتیجہ مطلوبہ ہے دلیل ثانی۔ عکس کبریٰ پھر عکس ترتیب پھر عکس نتیجہ۔ یعنی شکل ثالث کے کبریٰ کا عکس نکال کر شکل رابع بنالیں پھر شکل رابع کی ترتیب کو اُلٹ کر شکل اوّل بنالیں پھر شکل اول کا نتیجہ نکال کر نتیجہ کا عکس بنائیں یہ عکس بعینہٖ نتیجہ مطلوبہ ہوگا: مثلاً شکل ثالث کی ضرب اوّل۔ کل انسان حیوان و کل انسان ناطق ہے جس کا نتیجہ آتا ہے: فبعض الحیوان ناطق: اب اس

کے کبریٰ کا عکس بنا کر شکل رابع یوں ترتیب دی - کل انسان حیوان وبعض الناطق انسان: پھر اس کی ترتیب الٹ کر شکل اوّل یوں ترتیب دی: بعض الناطق انسان وکل انسان حیوان: نتیجہ آئے گا: بعض الناطق حیوان - اب اس کا عکس کیا: تو بعض الحیوان ناطق ہوا جو بعینہٖ نتیجہ مطلوبہ ہے - اور تیسری دلیل خلف ہے - اور وہ یہ ہے کہ نتیجہ کی نقیض کو کبریٰ اور قیاس کے صغریٰ کو صغریٰ بنا کر شکل اوّل ترتیب دیں - اس کا نتیجہ اصل قیاس کے کبریٰ کا منافی یا نقیض ہوگا: مثلاً ہم کہیں کہ جب کل انسان حیوان وکل انسان ناطق صادق ہوگا تو اس کا نتیجہ بعض الحیوان ناطق ضرور صادق ہوگا - اگر یہ نتیجہ صادق نہ ہوگا تو اس کی نقیض صادق ہوگی یعنی لاشیٔ من الحیوان بناطق - اور جب یہ نقیض صادق ہوگی تو اس نقیض کو کبریٰ اور اصل قیاس کے صغریٰ کو صغریٰ بنا کر شکل اوّل یوں بنائی - کل انسان حیوان ولاشیٔ من الحیوان بناطق نتیجہ آئے گا: لاشیٔ من الانسان بناطق اور یہ نتیجہ اصل قیاس کے کبریٰ یعنی کل انسان ناطق کے منافی ہے - اور چونکہ اصل قیاس کا کبریٰ صادق ہے اس لئے ضروری طور پر نتیجہ ہی کاذب ہوگا (کیونکہ اجتماع المتنافیین محال ہے) اب ہم کہتے ہیں کہ نتیجہ کا کذب تین ہی اسباب میں سے کسی ایک سبب سے ہوتا ہے - ۱ صغریٰ کاذب ہو ۲ یا کبریٰ کاذب ہو ۳ یا انتاج کی کوئی شرط مفقود ہے - لیکن یہ کذب نتیجہ ہیئات سے تو لازم نہیں آیا کیونکہ وہ بدیہی الانتاج ہے - اور نہ صغریٰ سے لازم آیا ہے کیونکہ وہ مفروض الصدق ہے - پس لامحالہ یہ کبریٰ سے لازم آیا ہے اور کبریٰ، نقیض نتیجہ ہے - اور جس سے محال لازم آئے وہ خود محال ہوتا ہے لہٰذا نقیض نتیجہ باطل اور نتیجہ حق ہوا - یہ دلیل شکل ثالث کی تمام ضروب میں جاری ہوتی ہے - کیونکہ شکل ثالث کا نتیجہ جزئیۃ ہوتا ہے اور جزئیہ کی نقیض کلیۃ ہوتی ہے جو شکل اوّل کا کبریٰ ہو سکتی ہے - اور شکل ثالث میں ایجاب صغریٰ شرط ہے اس لئے اس کا صغریٰ شکل اوّل کا صغریٰ ہو سکتا ہے اور دلیل اوّل یعنی عکس صغریٰ، یہ ضرب اوّل وضرب ثانی وضرب ثالث وضرب رابع میں جاری ہوتی ہے - کیونکہ ان چاروں ضربوں میں کبریٰ کلیہ ہے جو شکل اوّل کا کبریٰ ہو سکتا ہے - اور چونکہ ضرب خامس وسادس میں کبریٰ جزئیہ ہوتا ہے جو شکل اوّل کا کبریٰ نہیں بن سکتا لہٰذا یہ دلیل ان دونوں ضربوں میں جاری نہیں ہو سکتی ہے - اور دلیل ثانی یعنی عکس کبریٰ پھر عکس ترتیب پھر عکس نتیجہ، یہ صرف ضرب اوّل وضرب خامس میں جاری ہوتی ہے کیونکہ ان دونوں ضربوں میں کبریٰ موجبہ ہے جس کا عکس بھی موجبہ ہوتا ہے جو شکل اوّل کا صغریٰ ہو سکتا ہے - اور صغریٰ کلیۃ ہے جو شکل اوّل کا کبریٰ ہو سکتا ہے اور باقی چار ضروب میں یہ دلیل جاری نہیں ہو سکتی کما لایخفیٰ -

المتنافیین ۱۲

شکل ثالث کی ضروب منتجہ وغیر منتجہ کی وضاحت کے لئے یہ جدول ہے -

جدول شکل ثالث	کبریات	موجبۃ کلیۃ	سالبۃ کلیۃ	موجبۃ جزئیۃ	سالبۃ جزئیۃ
صغریات	امثلہ	کل ب ا	لاشیٔ من ب ا	بعض ب ا	بعض ب لیس ا
موجبۃ کلیۃ	کل ب ج	بعض ج ا	بعض ج لیس ا	بعض ج ا	بعض ج لیس ا
موجبۃ جزئیۃ	بعض ب ج	بعض ج ا	بعض ج لیس ا	ف ۱	ف ۱
سالبۃ کلیۃ	لاشیٔ من ب ج	ف ۱	ف ۱	ف ۲	ف ۳
سالبۃ جزئیۃ	بعض ج لیس ب	ف ۱	ف ۱	ف ۲	ف ۲

شکل ثالث کی ضروب منتجہ کے لئے علیحدہ جدول

ضرب اوّل	صغریٰ موجبۃ کلیۃ کل انسان حیوان	کبریٰ موجبۃ کلیۃ وکل انسان ناطق	نتیجہ فبعض الحیوان ناطق = موجبۃ جزئیۃ
ضرب ثانی	صغریٰ موجبۃ کلیۃ کل انسان حیوان	کبریٰ سالبۃ کلیۃ ولاشیٔ من الانسان بفرس	نتیجہ فبعض الحیوان لیس بفرس سالبۃ جزئیۃ
ضرب ثالث	صغریٰ موجبۃ جزئیۃ بعض الانسان حیوان	کبریٰ موجبۃ کلیۃ وکل انسان ناطق	نتیجہ فبعض الحیوان ناطق - موجبۃ جزئیۃ
ضرب رابع	صغریٰ موجبۃ جزئیۃ بعض الانسان حیوان	کبریٰ سالبۃ کلیۃ ولاشیٔ من الانسان حجر	نتیجہ فبعض الحیوان لیس بحجر - سالبۃ جزئیۃ
ضرب خامس	صغریٰ موجبۃ کلیۃ کل انسان حیوان	کبریٰ موجبۃ جزئیۃ وبعض الانسان کاتب	نتیجہ فبعض الحیوان کاتب - موجبۃ جزئیۃ
ضرب سادس	صغریٰ موجبۃ کلیۃ کل انسان حیوان	کبریٰ سالبۃ جزئیۃ وبعض الانسان لیس بکاتب	نتیجہ فبعض الحیوان لیس بکاتب - سالبۃ جزئیۃ

فصل وشرائط انتاج الشكل الرابع مع كثرتها وقلة جدوها مذكورة في المبسوطات فلا علينا لو ترك ذكرها وكذا شرائط سائر الاشكال بحسب الجهة لا يتحمل امثال رسالتي هذه لبيانها فائدة ولعلك علمت مما القينا عليك ان النتيجة في القياس تتبع ادون المقدمتين في الكيف والكم والادون في الكيف هو السلب وفي الكم هو الجزئية فالقياس المركب من موجبة وسالبة ينتج سالبة والمركب من كلية وجزئية انما ينتج جزئية واما المركب من الكليتين فربما ينتج كلية وقد ينتج جزئية۔

تقریر۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ شکل رابع کے نتیجہ دینے کی شرطیں کثیر ہیں اور ان کا نفع کم ہے۔ اس لئے ہم اگر اپنے اس رسالہ میں ان کو ذکر نہ کریں تو ہم پر کوئی حرج نہیں ہے (اگر کوئی اِن پر مطلع ہونا چاہتا ہے تو فنی کی بڑی کتابوں جیسے شرح مطالع وشرح شمسیہ وغیرہما کی طرف رجوع کرے کہ) یہ ان بڑی کتابوں میں مذکور ہیں۔ اور اسی طرح تمام اشکال کے شرائط بحسب الجہۃ کے میرے اِس رسالہ جیسے رسائل اُن کے بیان کے متحمل نہیں ہو سکتے۔

فائدہ۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ شاید تجھے ہمارے بیان سابق سے جس کا ہم نے تجھ پر القاء کیا ہے یہ امر معلوم ہو گیا ہو گا کہ نتیجہ، قیاس کے دونوں مقدموں میں سے جو کیف وکم کے اعتبار سے اخس ہو اس کے تابع ہوتا ہے۔ اور کیف میں اخس سلب ہے اور کم میں اخس جزئیۃ ہے۔ پس وہ قیاس جو موجبۃ وسالبہ سے مرکب ہو اس کا نتیجہ سالبہ ہو گا اور وہ قیاس جو کلیہ اور جزئیۃ سے مرکب ہو اس کا نتیجہ جزئیہ ہو گا۔ باقی رہا وہ قیاس جو کلیتین سے مرکب ہو۔ کبھی اِس کا نتیجہ کلیۃ ہوتا ہے اور کبھی جزئیۃ۔

ابحاث قولہ وشرائط انتاج الشكل الرابع الخ۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے تو وجہ مذکور کے سبب

شکل رابع کے انتاج کی شرطوں کو ذکر نہیں فرمایا لیکن ہم شکل رابع کی شرطوں بحسب کم وکیف اور اس کی ضربوں کا کچھ دکچھ بحکم الایدرک کلہ لایترک کلہ کے بیان کرتے ہیں:۔ کیف وکم کے اعتبار سے شکل رابع کے نتیجہ دینے کی شرط احد الامرین ہے یعنی دو امروں میں سے علی سبیل البدلیۃ ایک امر کا پایا جانا ضروری ہے: ع۱ ایجاب المقدمتين مع كلية صغرىٰ۔ یعنی یا صغریٰ وکبریٰ دونوں موجبات ہوں اور صغریٰ کلیۃ ہو۔ جزئیۃ نہ ہو۔ ع۲ اختلاف المقدمتين في الكيف مع كلية احدهما: یعنی یا صغریٰ وکبریٰ دونوں آپس میں کیف میں مختلف ہوں کہ ایک سالبہ ہو اور دوسرا موجبہ تو اب یہ ضروری ہے کہ ان سے ایک کلیۃ ہو خواہ دونوں کلیہ ہوں یا فقط صغریٰ یا فقط کبریٰ کلیۃ ہو۔ دونوں جزئیۃ نہ ہوں۔ اور ان شرطوں کے اعتبار سے شکل رابع کی ضروب منتجہ آٹھ ہیں کیونکہ شرط اول (یعنی ایجاب ہر دو مقدمہ با کلیت صغریٰ) سے دو ضربیں ساقط ہو گئیں ع۱ صغریٰ موجبہ جزئیہ وکبریٰ موجبہ کلیہ ع۲ صغریٰ موجبہ جزئیہ وکبریٰ موجبہ جزئیہ۔ اور شرط ثانی (یعنی اختلاف ہر دو مقدمہ در کیف با کلیت یکے از اں ہر دو مقدمہ) سے چھ ضروب ساقط ہو گئیں ع۱ سالبہ کلیہ صغریٰ مع کبریٰ سالبۃ کلیۃ ع۲ صغریٰ سالبۃ جزئیہ وکبریٰ سالبہ جزئیہ ع۳ صغریٰ سالبہ کلیہ وکبریٰ سالبہ جزئیہ ع۴ صغریٰ سالبہ جزئیہ وکبریٰ سالبہ کلیہ ع۵ صغریٰ موجبہ جزئیہ وکبریٰ سالبہ جزئیہ ع۶ صغریٰ سالبہ جزئیہ وکبریٰ موجبہ جزئیہ:۔ تو ۶ + ۲ کل آٹھ ضربیں ساقط ہو گئیں باقی آٹھ منتجہ رہ گئیں جو یہ ہیں: ع۱ صغریٰ موجبہ کلیہ وکبریٰ موجبہ کلیہ = نتیجہ موجبہ جزئیہ۔ ع۲ صغریٰ موجبہ کلیہ وکبریٰ موجبہ جزئیہ = نتیجہ موجبہ جزئیہ۔

ع۳ صغریٰ سالبہ کلیہ وکبریٰ موجبہ کلیہ = نتیجہ سالبہ کلیہ

ع۴ صغریٰ موجبہ کلیہ وکبریٰ سالبہ کلیہ = نتیجہ سالبہ جزئیہ

ع۵ صغریٰ موجبہ جزئیہ وکبریٰ سالبہ کلیہ = نتیجہ سالبہ جزئیہ

ع۶ صغریٰ سالبہ جزئیہ وکبریٰ موجبہ کلیہ = نتیجہ سالبہ جزئیہ

ع۷ صغریٰ موجبہ کلیہ وکبریٰ سالبہ جزئیہ = نتیجہ سالبہ جزئیہ

ع۸ صغریٰ سالبہ کلیہ وکبریٰ موجبہ جزئیہ = نتیجہ سالبہ جزئیہ

شکل رابع کی ضروب منتجہ وغیر منتجہ کی وضاحت کے لئے یہ جدول ہے۔

جدول شکل رابع	کبریات	موجبہ کلیہ	سالبہ کلیہ	موجبہ جزئیہ	سالبہ جزئیہ
صغریات	راس سلسلہ	کل آ ب	لا شیء من آ ب	بعض آ ب	بعض آ لیس ب
موجبہ کلیہ	کل ب ج	بعض ج آ	بعض ج لیس آ	بعض ج آ	بعض ج لیس آ
موجبہ جزئیہ	بعض ب ج	ف	بعض ج لیس آ	ف	ف
سالبہ کلیہ	لا شیء من ب ج	لا شیء من ج آ	ف	بعض ج لیس آ	ف
سالبہ جزئیہ	بعض ب لیس ج	بعض ج لیس آ	ف	ف	ف

شکل رابع کی ضروب منتجہ مع امثلہ کے لئے علیحدہ جدول

ضرب اوّل۔ صغریٰ موجبہ کلیۃ ۔ کبریٰ موجبہ کلیۃ نتیجہ موجبہ جزئیہ کل انسان حیوان ۔ وکل ناطق انسان ۔ فبعض الحیوان ناطق
ضرب ثانی ۔ صغریٰ موجبہ کلیہ ۔ کبریٰ موجبہ جزئیہ نتیجہ موجبہ جزئیہ کل انسان حیوان ۔ وبعض الاسود انسان ۔ فبعض الحیوان اسود
ضرب ثالث ۔ صغریٰ سالبہ کلیۃ ۔ کبریٰ موجبہ کلیہ نتیجہ سالبہ کلیہ لاشیٔ من الانسان بحجر ۔ وکل ناطق انسان ۔ ولاشی من الحجر بناطق
ضرب رابع ۔ صغریٰ موجبہ کلیہ ۔ کبریٰ سالبہ کلیہ نتیجہ سالبہ جزئیہ کل انسان حیوان ۔ ولاشیٔ من فرس بانسان ۔ فبعض الحیوان لیس بفرس
ضرب خامس ۔ صغریٰ موجبہ جزئیہ ۔ کبریٰ سالبہ کلیہ ۔ نتیجہ سالبہ جزئیہ بعض الانسان اسود ۔ ولاشیٔ من حجر بانسان ۔ فبعض الاسود لیس بحجر
ضرب سادس ۔ صغریٰ سالبہ جزئیہ ۔ کبریٰ موجبہ کلیہ نتیجہ سالبہ جزئیہ بعض الحیوان لیس باسود ۔ وکل انسان حیوان ۔ فبعض الاسود لیس بانسان
ضرب سابع ۔ صغریٰ موجبہ کلیہ ۔ کبریٰ سالبۃ جزئیہ نتیجہ سالبہ جزئیہ کل انسان حیوان ۔ وبعض الاسود لیس بانسان ۔ فبعض الحیوان لیس باسود
ضرب ثامن ۔ صغریٰ سالبہ کلیہ ۔ کبریٰ موجبہ جزئیہ ۔ نتیجہ سالبہ جزئیہ لاشیٔ من الانسان بحجر ۔ فبعض الاسود انسان ۔ فبعض الحجر لیس باسود

فصل فی الاقترانیات من الشرطیات وحالها فی الاشکال الاربعۃ و الضروب المنتجۃ والشرائط المعتبرۃ کحال الاقترانیات من الحملیات سواءً بسواءٍ مثال الشکل الاوّل فی المتصلۃ کلما کان زید انسانا کان حیوانا وکلما کان حیوانا کان جسمًا ینتج کلما کان زید انسانا کان جسمًا مثال الشکل الثانی کلما کان زید انسانا کان حیوانا ولیس البتۃ اذا کان حجرا کان حیوانا ینتج لیس البتۃ ان کان زید انسانا کان حجرا مثال الثالث منها کلما کان زید انسانا کان حیوانا وکلما کان زید انسانا کان کاتبا ینتج قد یکون اذا کان زید حیوانا کان کاتبا واما الاقترانی الشرطی المؤلف من المنفصلات مثالہ من الشکل الاوّل اما کل اَ بَ او کل جَ دَ ودائما کل دَ ہَ او کل دَ زَ ینتج دائمًا اما کل اَ بَ او کل جَ ہَ او کل دَ زَ واما الاقترانی الشرطی المرکب من حملیۃ ومتصلۃ فکقولنا کلما کان بَ جَ فکل جَ اَ و کل ءَ اَ ینتج کلما کان بَ جَ فکل جَ اَ وعلی ھذا القیاس باقی الترکیبات۔

تقریر۔ جس طرح قضایا حملیہ، بدیہیہ اور نظریہ (محتاج الی الحجۃ) ہوتے ہیں اسی طرح قضایا شرطیہ بھی بدیہیہ اور نظریہ (محتاج الی الحجۃ) ہوتے ہیں۔ جیسے ان کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود" یہ قضیۂ شرطیہ بدیہیہ ہے۔ اور "متی وجد الممکن وجد الواجب" یہ قضیہ شرطیہ، نظریہ ہے۔ لہٰذا ہمیں اقیسہ اقترانیہ شرطیہ کی معرفت کی حاجت ہوئی۔ اس لئے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ان کا بیان شروع فرماتے ہوئے فرمایا فصل فی الاقترانیات من الشرطیات الخ کہ یہ فصل قضایا شرطیہ کے قیاسات اقترانیہ

کے بیان میں ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔ ان سے اشکال اربعہ کا انعقاد اور اشکال اربعہ کی ضروب منتجہ اور انتاج کے شرائط معتبرہ کا حال بالکل قضایا حملیہ کے اقترانیات کا سا ہے چنانچہ شکل اوّل کی مثال اُس قیاس اقترانی شرطی میں جو صرف متصلات سے مرکب ہو یہ ہے۔ کلما کان زید انسانا کان حیوانا۔ وکلما کان حیوانا کان جسما۔ نتیجہ آئے گا: کلما کان زید انسانا کان جسما۔ اور شکل ثانی کی مثال متصلہ سے یہ ہے۔ کلما کان زید انسانا کان حیوانا۔ ولیس البتۃ اذا کان حجرا کان حیوانا تو نتیجہ آئے گا۔ لیس البتۃ ان کان زید انسانا کان حجرا۔ اور شکل ثالث کی مثال متصلہ سے یہ ہے۔ کلما کان زید انسانا کان حیوانا۔ وکلما کان زید انسانا کان کاتبا۔ نتیجہ آئے گا: قد یکون اذا کان زید حیوانا کان کاتبا: باقی وہ قیاس اقترانی شرطی جو صرف منفصلات سے مرکب ہو اُس میں شکل اوّل کی مثال یہ ہے۔ دائما اما کل اَب او کل جَ دَ صغریٰ ودائما اما کل دَہَ او کل دَز کبریٰ۔ نتیجہ آئے گا: دائما اما کل اَب او کل جَ ہَ او کل جز۔ اور وہ قیاس اقترانی شرطی جو حملیہ اور شرطیہ متصلہ سے مرکب ہو اُس میں شکل اوّل کی مثال یہ ہے: کلما کان ب ج فکل جَ اَ وکل اَ ءَ تو نتیجہ آئے گا: کلما کان بَ جَ فکل جَ ءَ۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں باقی ترکیبات اسی قیاس پر ہیں ان کو خود غور وفکر سے سمجھ لو۔

ابحاث قولہ وحالہا فی انعقاد الاشکال الخ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جس طرح اقیسہ اقترانیہ حملیہ سے اشکال اربعہ کا انعقاد ہوتا ہے اسی طرح اقیسہ اقترانیہ شرطیہ سے اشکال اربعہ کا انعقاد ہوتا ہے۔ اس لئے کہ حد اوسط یا تو صغریٰ میں تالی اور کبریٰ میں مقدم ہو گی تو یہ شکل اوّل ہے اور یا اس کا عکس ہوگا یعنی صغریٰ میں مقدم اور کبریٰ میں تالی تو یہ شکل رابع ہے اور حد اوسط صغریٰ وکبریٰ دونوں میں تالی ہو گی تو یہ شکل ثانی ہے۔ اور یا صغریٰ وکبریٰ دونوں میں مقدم ہو گی۔ تو یہ شکل ثالث ہے۔ اور ان اشکال کے انتاج کی بھی وہی شرطیں ہیں جو اقترانی حملی کی ہیں۔ پس یہاں بھی شکل اوّل کے انتاج کی یہ شرط ہے۔ ایجاب صغریٰ وکلیۃ کبریٰ اور شکل ثانی کی یہ شرط ہے۔ اختلاف فی الکیف وکلیۃ کبریٰ۔ اور شکل ثالث کے انتاج کی شرط یہ ہے۔ ایجاب صغریٰ وکلیۃ احدی المقدمتین اور شکل رابع کے نتیجہ دینے کے لئے شرط یہ ہے۔ ایجاب المقدمتین مع کلیۃ صغریٰ یا اختلاف المقدمتین فی الکیف مع کلیۃ احدھما۔ پھر قیاس اقترانی شرطی پانچ قسم ہے۔ قسم اوّل وہ ہے جو متصلین سے مرکب ہو اور قسم ثانی جو منفصلین سے مرکب ہو۔ اور قسم ثالث وہ ہے جو متصلہ اور حملیہ سے مرکب ہو۔ اور قسم رابع وہ ہے جو منفصلہ وحملیہ سے مرکب ہو اور قسم خامس وہ ہے جو متصلہ اور منفصلہ سے مرکب ہو۔ ان پانچ اقسام میں سے قسم اول (یعنی وہ جو متصلین سے مرکب ہو) کی پھر تین اقسام ہیں

اس لئے کہ حد اوسط دونوں مقدموں میں پورا مقدم یا پورا تالی ہوگا تو یہ قسم اول ہے۔ یا دونوں مقدموں میں جزو مقدم یا جزو تالی ہوگا تو یہ قسم ثانی ہے۔ یا ایک مقدمہ میں پورا مقدم یا پورا تالی اور دوسرے مقدمہ میں جزو مقدم یا جزو تالی ہوگا تو یہ قسم ثالث ہے۔ اور ان اقسام ثلاثہ میں سے صرف پہلی قسم مقبول ہے اور اس میں بھی قیاس اقترانی حملی کی طرح اشکال اربعہ منعقد ہوتی ہیں اگر حد اوسط صغریٰ میں تالی اور کبریٰ میں مقدم ہو تو یہ شکل اول ہے۔ جیسے کلما کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود وکلما کان النہار موجودا فالعالم مضیئ۔ فکلما کانت الشمس طالعۃ فالعالم مضیئ اور اگر دونوں مقدموں میں حد اوسط تالی ہو تو یہ شکل ثانی ہے جیسے کلما کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود ولیس البتۃ اذا کان اللیل موجودا فالنہار موجود۔ فلیس البتۃ اذا کانت الشمس طالعۃ فاللیل موجود۔ اور اگر حد اوسط دونوں مقدموں میں مقدم ہو تو یہ شکل ثالث ہے۔ جیسے کلما کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود وکلما کانت الشمس طالعۃ فالعالم مضیئ۔ فقد یکون اذا کان النہار موجود فالعالم مضیئ اور اگر حد اوسط دونوں مقدموں میں سے صغریٰ میں مقدم اور کبریٰ میں تالی ہو تو یہ شکل رابع ہے۔ جیسے کلما کان النہار موجودا فالعالم مضیئ وکلما کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود فقد یکون اذا کان العالم مضیئ فالشمس طالعۃ۔ بہرحال اسی طرح قیاس اقترانی شرطی کی باقی اقسام اربعہ میں سے ہر ایک کی کئی کئی اقسام ہیں اور اُن میں بھی اشکال اربعہ منعقد ہوتی ہیں۔ ان تمام کی تفصیلات اور امثال فن منطق کی بڑی کتابوں (جیسے شرح مطالعہ وغیرہ) میں مذکور ہیں اُن تمام کا بیان اِس مختصر کے لائق نہیں۔

قولہ مثالہ من الشکل الاول الخ اِس کی واضح مثال یہ ہے۔ دائما اما ان یکون العدد فردا واما ان یکون زوجا ودائما اما ان یکون الزوج زوج الزوج او زوج الفرد پس نتیجہ آئے گا۔ دائما اما ان یکون العدد فردا او زوج الزوج او زوج الفرد۔

فصل فی القیاس الاستثنائی وھو مرکب من مقدمتین ای قضیتین احدھما شرطیۃ والاخری حملیۃ وتتخلل بینھما کلمۃ الاستثناء اعنی الا واخواتھا ومن ثم یسمی استثنائیا فان کانت الشرطیۃ متصلۃ فاستثناء عین المقدم ینتج عین التالی واستثناء نقیض التالی ینتج رفع المقدم کما تقول کلما کانت الشمس طالعۃ کان النھار موجود الکن الشمس طالعۃ ینتج فالنھار موجود لکن النھار لیس بموجود ینتج فالشمس لیست بطالعۃ وان کانت منفصلۃ حقیقیۃ فاستثناء عین احدھما ینتج نقیض الاخر وبالعکس وفی مانعۃ الجمع ینتج القسم الاول دون الثانی وفی مانعۃ الخلو القسم الثانی دون الاول وھھنا قد انتھت مباحث القیاس بالقول المجمل والتفصیل موکول الی الکتب الطوال والان نذکر طرفا من لواحق القیاس۔

تقریر۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب قیاس اقترانی کے اقسام کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب قیاس استثنائی کا بیان شروع فرماتے ہیں۔ قیاس استثنائی ہمیشہ ایسے دو قضیوں سے مرکب ہوتا ہے جن میں سے ایک قضیہ شرطیہ ہوتا ہے اور دوسرا حملیہ ہوتا ہے۔ اور ان دونوں کے درمیان کلمۃ استثناء یعنی اِلّا اور اس کے مشابہات، لکن وغیرہ آتے ہیں۔ اسی لئے اس کا نام استثنائی رکھا گیا ہے، پس اگر قضیہ شرطیہ متصلہ ہو تو استثناء عینِ مقدم، عینِ تالی کا نتیجہ دے گا۔ اور استثناء نقیض تالی، رفع مقدم کا نتیجہ دے گا۔ جیسے: کلما کانت الشمس طالعۃ کان النھار موجود لکن الشمس طالعۃ، تو نتیجہ آئے گا فالنھار موجود اس میں استثناء عین مقدم ہے اور نتیجہ عین تالی۔ کلما کانت الشمس طالعۃ کان النھار موجودًا لکن لیس بموجود تو نتیجہ آئے گا فالشمس لیست بطالعۃ۔ اس میں استثناء نقیض تالی ہے۔ اور نتیجہ رفع مقدم ہے۔ اور اگر قضیہ شرطیہ منفصلہ حقیقیۃ ہو تو استثناء عین مقدم،

نقیض تالی کا نتیجہ دے گا اور استثناء عینِ تالی، نقیضِ مقدم کا نتیجہ دے گا۔ اور استثناء نقیضِ مقدم، عین تالی کا اور استثناء نقیضِ تالی، عینِ مقدم کا نتیجہ دے گا۔ یعنی اس کے انتاج کی چار صورتیں ہیں "امثلہ" پہلی صورت: ھذا العدد اما زوج او فرد لکنہ زوج تو نتیجہ آئے گا لیس بفرد۔ اس میں استثناء عین مقدم ہے اور نتیجہ نقیض تالی۔ دوسری صورت کی مثال: ھذا العدد اما زوج او فرد لکنہ فرد، نتیجہ آئے گا۔ لیس بزوج، اس میں استثناء عینِ تالی ہے اور نتیجہ نقیضِ مقدم۔ تیسری صورت جیسے ھذا العدد اما زوج او فرد لکنہ لیس بزوج، تو نتیجہ آئے گا فھو فرد، اس میں استثناء نقیضِ مقدم ہے اور نتیجہ عین تالی، چوتھی صورت جیسے: ھذا العدد اما زوج او فرد لکنہ لیس بفرد تو نتیجہ آئے گا فھو زوج، اس میں استثناء نقیضِ تالی ہے اور نتیجہ عین مقدم: اور اگر قضیہ شرطیہ مانعۃ الجمع ہو تو اس کے انتاج کی پہلی دو صورتیں ہیں یعنی استثناء عینِ مقدم، نتیجہ نقیضِ تالی اور استثناء عین تالی تو یہ نتیجہ نقیضِ مقدم کا دے گا۔ جیسے ھذا الشئ اما حجر او شجر لکنہ حجر، نتیجہ آئے گا فلیس بشجر اس میں استثناء عینِ مقدم اور نتیجہ نقیضِ تالی ہے۔ دوسری صورت کی مثال: ھذا الشئ اما حجر او شجر، لکنہ شجر نتیجہ آئے گا فلیس بحجر اس میں استثناء عین تالی ہے اور نتیجہ نقیضِ مقدم ہے اور اگر قضیہ شرطیہ منفصلہ، مانعۃ الخلو ہو تو اس کے نتیجہ دینے کی آخری دو صورتیں ہیں۔ یعنی رفعِ مقدم، عینِ تالی کا نتیجہ دے گا اور رفعِ تالی، عینِ مقدم کا نتیجہ دے گا۔ جیسے اما ان یکون زید فی البحر او لا یغرق لکنہ لیس فی البحر تو نتیجہ آئے گا فلا یغرق اس میں استثناء نقیضِ مقدم ہے اور نتیجہ عینِ تالی ہے۔ دوسری صورت کی مثال: جیسے اما ان یکون زید فی البحر او لا یغرق لکنہ یغرق تو نتیجہ آئے گا فھو فی البحر اس میں استثناء نقیضِ تالی ہے اور نتیجہ عینِ مقدم ہے مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہاں تک قیاس کے مباحث کا اجمالی طور پر بیان ہوا اور ان کا تفصیلی بیان بڑی کتابوں کے سپرد ہے اب ہم لواحق قیاس کا کچھ حصہ بیان کرتے ہیں۔

ابحاث قولہ **ھو مرکب** الخ مصنف رحمۃ اللہ علیہ قیاس استثنائی کی تعریف بیان کر چکے ہیں (کہ قیاس استثنائی وہ ہوتا ہے جس میں بعینہٖ نتیجہ یا نقیضِ نتیجہ مذکور ہو) اب اس کے احکام بیان فرماتے ہیں۔ کہ قیاس استثنائی وہ ایسے دو قضیوں سے مرکب ہوتا ہے جس میں سے ایک شرطیہ اور دوسرا حملیہ ہوتا ہے الخ یہاں یہ امر بھی پیشِ نظر رہے کہ قیاس استثنائی کے انتاج کے لئے تین شرطیں ہیں ۱۔ اس قیاس میں قضیہ شرطیہ خواہ متصلہ ہو یا منفصلہ کلیۃ ہوگا۔ ۲۔ قضیہ شرطیہ لزومیہ ہو یا عنادیہ ۳۔ قضیہ شرطیہ، موجبہ ہو۔ اگر ان میں سے کوئی شرط مفقود ہوئی تو نتیجہ لازم نہیں ہوگا۔ اس کے دلائل کتب طوال میں مذکور ہیں۔

قولہ فاستثناء عین المقدم ینتج عین التالی۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر قضیہ شرطیہ متصلہ ہو تو استثناء عینِ مقدم، عینِ تالی کا نتیجہ دے گا اس کی وجہ یہ ہے کہ مقدم ملزوم ہوتا ہے اور تالی لازم اور ملزوم کا وجود تالی کے وجود کو مستلزم ہوتا ہے یعنی جب ملزوم پایا جائے لازم بھی پایا جائے گا ورنہ وہ لازم ہی نہیں رہے گا۔ مثلاً وجودِ نہار لازم ہے اور طلوعِ شمس اس کا ملزوم، پس طلوعِ شمس کے وقت وجودِ نہار ضرور ہوگا۔ اور استثناء وضع تالی، وضع مقدم کا نتیجہ نہیں دیتا کیونکہ یہ جائز ہے کہ تالی لازم اعم ہو جیسے ان کان زید انسانا کان حیوانا۔ اب وضع تالی کے وقت یعنی لکنہ حیوان کے وقت وضع مقدم لازم نہیں یعنی فانہ انسان لازم نہیں اس لئے کہ حیوان کا تحقق انسان کے بغیر کسی اور مادہ خاصہ میں پایا جانا ممکن ہے۔

قولہ و استثناء نقیضِ التالی الخ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔ کہ استثناء نقیضِ تالی، نقیضِ مقدم کا نتیجہ دے گا اس لئے کہ تالی لازم ہوتا ہے اور مقدم ملزوم اور لازم کا رفع ملزوم کے رفع کو مستلزم ہے پس جب تالی کا رفع ہوگا تو ملزوم کا بھی رفع ہوگا۔ کیونکہ اگر ملزوم متحقق ہو اور لازم منتفی ہو تو انکے درمیان لزوم ہی نہیں رہیگا جیسے ان کانت الشمس طالعۃ کان النہار موجودا لکن النہار لیس بموجود فالشمس لیست بطالعۃ۔

قولہ وان کانت منفصلۃ حقیقیۃ الخ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ قیاس استثنائی میں اگر قضیہ شرطیہ منفصلہ حقیقیہ ہو تو ان میں سے ہر ایک کے عین کا استثناء نقیض آخر کا نتیجہ دے گا اور ان میں سے ہر ایک کی نقیض کا استثناء دوسرے کے عین کا نتیجہ دے گا۔ کیونکہ یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ قضیہ منفصلہ حقیقیہ کی دونوں جزوں کے درمیان منافاۃ صدق و کذب، دونوں کے اعتبار سے ہے۔ پس دونوں جمع ہو سکتے ہیں نہ دونوں مرتفع ہو سکتے ہیں جب ایک پایا جائے گا تو دوسرا مرتفع ہوگا اور جب ایک مرتفع ہوگا تو دوسرا پایا جائے گا۔ مثالیں تقریرِ متن میں مذکور ہیں۔

قولہ وفی مانعۃ الجمع۔ قیاس استثنائی میں اگر قضیہ شرطیہ منفصلہ مانعۃ الجمع ہو تو وضع مقدم، نتیجہ دے گا رفع تالی کا اور استثناء وضع تالی، رفع مقدم کا نتیجہ دے گا۔ کیونکہ مانعۃ الجمع میں دونوں جزوں کا اجتماع فی الصدق جائز نہیں ہوتا۔ جیسے ہذا الشئ اما شجر او حجر لکنہ شجر فلیس حجر و لکنہ حجر فلیس بشجر۔ ہاں اس میں دونوں جزوں کا ارتفاع ممکن ہوتا ہے اس لئے ان دونوں میں سے ایک کا رفع دوسرے کے وضع کا نتیجہ نہیں دے گا کیونکہ جائز ہے کہ دوسرا بھی مرتفع ہو تو صرف پہلی دو صورتوں میں نتیجہ آئے گا۔

قولہ وفی مانعۃ الخلو۔ اگر قیاس استثنائی میں قضیہ شرطیہ مانعۃ الخلو ہو تو نتیجہ دینے کی دو صورتیں ہیں رفع مقدم نتیجہ وضع تالی اور رفع تالی نتیجہ وضع مقدم کیونکہ مانعۃ الخلو میں دونوں جزوں کا ارتفاع جائز نہیں پس ایک کے ارتفاع کے وقت دوسرا

ضرور پایا جائے گا۔ جیسے ہذا الشئ اما لا شجر و اما لا حجر لکنہ لیس بلا شجر نتیجہ آئے گا فہو لا حجر دوسری صورت میں یوں کہیں: و لکنہ لیس بلا حجر تو نتیجہ آئے گا فہو لا شجر۔ اور اس میں وضع مقدم، رفع تالی کا اور وضع تالی، رفع مقدم کا نتیجہ نہیں دے گا کیونکہ اس میں دونوں جزوں کا اجتماع جائز ہوتا ہے پس یہ ممکن ہے کہ شئ واحد لا شجر بھی ہو اور لا حجر بھی۔ جیسے انسان تو پھر ایک کے ثبوت سے دوسرے کی نفی لازم نہیں آئے گی۔

اعف عنا یا رب الارباب

ربِّ زِدْنی علما والحقنی بالصالحین

فصل الاستقراء هو الحکم علی کل بتتبع اکثر الجزئیات کقولنا کل حیوان یحرك فکه الاسفل عند المضغ لانا استقرینا ای تتبعنا الانسان والفرس والبغال والبعیر والحمیر والطیور والسباع فوجدنا کلها کذلك فحکمنا بعد تتبع هذه الجزئیات المستقریة ان کل حیوان یحرك فکه الاسفل عند المضغ والاستقراء لا یفید الیقین وانما یحصل به الظن الغالب لجواز ان لا یکون جمیع افراد هذا الکلی بهذه الحالة کما یقال ان التمساح لیس علی هذه الصفة بل یحرك فکه الاعلی۔

تقریر۔ استقراء کا لغوی معنی تتبع وتفحص (تلاش کرنا) ہے۔ اور اصطلاحی معنی یہ ہے۔ استقراء وہ حجت ہے جس سے کسی کلی کے اکثر جزئیات کا حکم اُس کلی کے تمام افراد کے لئے ثابت کیا جائے۔ جیسے ہمارا قول کل حیوان یحرک فکہ الاسفل عند المضغ (یعنی ہر حیوان کسی چیز کو چباتے کے وقت اپنا نیچے والا جبڑا ہلاتا ہے) کیونکہ ہم نے حیوان کی اکثر جزئیات انسان، گھوڑا، خچر، اونٹ، گدھا، اور پرندوں اور درندوں کا تتبع کیا اور ہم نے ان کو اس صفت پر پایا کہ ان میں سے ہر ایک کسی چیز کو چبانے کے وقت اپنا نیچے والا جبڑا ہلاتا ہے۔ اور تلاش کے بعد اس حیوان کی اکثر جزئیات کا حکم حیوان کے تمام افراد کے لئے ثابت کر دیا اور کہا کل حیوان یحرک فکہ الاسفل عند المضغ۔ اور استقراء مفیدِ یقین نہیں ہے البتہ اِس سے ظن غالب حاصل ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ یہ ممکن ہے کہ اِس کلی کے تمام افراد اس حالت پر نہ ہوں۔ جیسا کہ کہا جاتا ہے۔ کہ مگرمچھ اس صفت پر نہیں ہے۔ بلکہ وہ کسی چیز کے چبانے کے وقت اپنا اوپر والا جبڑا ہلاتا ہے۔

ابحاث۔ قولہٗ **الاستقراء**۔ استقراء دو قسم ہے ایک یہ ہے کہ کسی کلی کے تمام جزئیات کا تتبع کرنا اس طور پر کہ اس کی کوئی جزئی باقی نہ رہے یہ استقراء یقین کا فائدہ دیتا ہے۔ اور اِس کا نام قیاس مقسّم ہے جیسے ہمارا قول الجسم اما فلکی

او عنصری بسیط او مرکب وکل منہا متحیز لذاتہ"۔ اَب ہم نے جسم کے تمام افراد کے لئے یہ حکم ثابت کیا اور کہا کل جسم متحیز لذاتہ۔ استقراء کی دوسری قسم یہ ہے کہ کسی کلی کی اکثر جزئیات کا حکم اس کلی کے تمام افراد پر لگایا جائے اس کی مثال متن میں مذکور ہے۔ یہاں یہ بات ملحوظ رہے کہ استقراء کی پہلی قسم جس کو قیاس مقسم کہتے ہیں، یہ لواحق قیاس سے نہیں ہے بلکہ یہ قیاس کی اقسام میں داخل ہے جیسا کہ اس کے نام (قیاس مقسم) سے ظاہر ہے۔ اسی لئے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس جگہ اس کا ذکر نہیں فرمایا۔

سوال۔ جب استقراء اور تمثیل دونوں ظن کا فائدہ دیتے ہیں تو پھر استقراء کو تمثیل پر مقدم کیوں کیا ہے اِس کا عکس کیوں نہیں کیا۔ **الجواب**: بے شک استقراء اور تمثیل دونوں ظن کا فائدہ دیتے ہیں لیکن استقراء حکم کلی کا فائدہ دیتا ہے اور تمثیل حکم جزئی کا اور جو حکمِ کلی کا فائدہ دے وہ اُس سے اقدم ہے جو حکم جزئی کا فائدہ دے اس لئے استقراء کو تمثیل سے مقدم کیا ہے۔

فصل۔ التمثيل وهو اثبات حكم في جزئي لوجوده في جزئي اٰخر لمعنى جامع مشترك بينهما كقولنا العالم مؤلف فهو حادث كالبيت ولهم في اثبات ان الامر المشترك علة للحكم المذكور طرق عديدة مذكورة في الاصول والعمدة فيها طريقان احدهما الدوران عند المتاخرين والقدماء كانوا يسمونها بالطرد والعكس وهو ان يدور الحكم مع المعنى المشترك وجودًا وعدمًا اي اذا وجد المعنى وجد الحكم واذا انتفى المعنى انتفى الحكم فالدوران دليل على كون المدار اعني المعنى علة للدائر اي الحكم والطريق الثاني السبر والتقسيم وهو انهم يعدون اوصاف الاصل ثم يثبتون ان ماوراء المعنى المشترك غير صالح لاقتضاء الحكم وذلك لوجود تلك الاوصاف في محل اٰخر مع تخلف الحكم عنه مثلاً في المثال المذكور يقولون ان علة حدوث البيت اما الامكان او الوجود او الجوهرية او الجسمية او التاليف ولا شئ من المذكورات غير التاليف بصالح لكونه علة للحدوث والالكان كل ممكن وكل جوهر وكل موجود وكل جسم حادثًا مع ان الواجب تعالى والجواهر المجردة والاجسام الاثيرية ليست كذلك

تقریر۔ تمثیل وہ حجت ہے جس سے ایک جزئی کے لئے دوسری جزئی کا حکم اس بناء پر ثابت کیا جائے کہ اس حکم کی علت

ایسا معنی ہے جو دونوں جزئی میں مشترک ہے جیسے ہمارا قول العالم مؤلّف فھو حادث کالبیت۔ کہ عالم مرکب ہے۔ لہٰذا وہ حادث ہے۔ جس طرح بیت مرکب ہے اور حادث ہے۔ العالم، یہ ایک جزئی ہے جس کے لئے دوسری جزئی یعنی بیت کا حکم یعنی حدوث اس بناء پر ثابت کیا گیا ہے کہ حکم کی علت ایسا معنی ہے جو دونوں میں مشترک ہے اور وہ معنی مشترک تالیف وترکیب ہے۔ جس طرح بیت میں تالیف ہے اور وہ حدوث کی علّت ہے اسی طرح یہ تالیف العالَم میں بھی موجود ہے لہٰذا حدوث کا حکم اس کے لئے بھی ثابت ہوگا۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ علماء اصول فقہ کے لئے اس امر کو ثابت کرنے کے لئے کہ یہ معنی مشترک ہی حکم مذکور کی علت ہے کئی طریقے ہیں جو اصول فقہ میں مذکور ہیں۔ ان میں سے عمدہ دو طریقے ہیں ایک کو متاخرین دوَران اور اسی کو متقدّمین طرد وعکس کہتے ہیں۔ اور وہ دوران یا طرد وعکس یہ ہے کہ حکم، معنی مشترک کے ساتھ دائر ہو (گھومے) وجودًا وعدمًا۔ یعنی جس وقت معنی مشترک پایا جائے تو حکم پایا جائے اور جب معنی مشترک نہ پایا جائے تو حکم بھی نہ پایا جائے۔ پس دوران اس پر دلیل ہے کہ مدار یعنی معنی مشترک، دائر یعنی حکم کے لئے علت ہے۔ اور دوسرا طریقہ سبر اور تقسیم ہے اور وہ یہ ہے کہ پہلے اصل کے اوصاف کو شمار کریں پھر یہ ثابت کریں کہ معنی مشترک کے سوا کوئی وصف بھی حکم کے لئے مقتضی بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے۔ اس لئے کہ یہی اوصاف ایک اور محل میں موجود ہیں مگر حکم مذکور نہیں پایا جاتا مثلاً مثال مذکور میں وہ کہتے ہیں۔ کہ بیت کے حدوث کی علّت یا تو بیت کا ممکن ہونا ہے یا اس کا موجود ہونا، یا اس کا جوہر ہونا یا جسم ہونا ہے، اور یا حکم کی علّت بیت کا مرکب ہونا ہے، اور ان میں سے سوائے ترکیب کے کوئی وصف بھی حدوث کی علت نہیں ہے ورنہ ہر ممکن اور ہر موجود اور ہر جوہر اور ہر جسم حادث ہوگا۔ باوجود اس کے کہ واجب تعالیٰ (جس میں وجود ہے) اور جواہر مجردہ یعنی عقول (کہ ان میں جوہریت وامکان ووجود ہے) اور اجسام اثیریہ (یعنی اجسام فلکیہ، کہ ان میں جوہریت وامکان و وجود وجسمیۃ ہے، حادث نہیں ہیں۔

ابحاث۔ قولہ التمثیل الخ فقہاء کرام تمثیل کو قیاس کہتے ہیں۔ اور مقیس علیہ کا نام اصل اور مقیس کا نام فرع اور معنی جامع مشترک کا نام علّت رکھتے ہیں اور متکلمین، تمثیل کا نام استدلال بالشاہد علی الغائب رکھتے ہیں۔ پس فرع غائب ہے اور اصل شاہد تو ان کے اس قول السماء حادث لانہ متشکل کالبیت،، میں البیت شاہد اور السماء غائب اور المتشکل معنی جامع مشترک اور حادث حکم ہے۔ تو تمثیل میں ان چار چیزوں کا ہونا ضروری ہے۔ بہرحال تمثیل، قیاس، استدلال بالشاہد علی الغائب، یہ ایک ہی چیز کی مختلف تعبیریں ہیں۔

قولہ السبر والتقسیم ۔ لغت میں سبر کا معنی ہے زخم کی گہرائی کا امتحان کرنا اور یہاں اصل کی اوصاف کا امتحان مراد ہے یعنی یہ دیکھنا کہ اصل کی کونسی وصف حکم کی علت بن سکتی ہے ۔

تنبیہ ۔ یہ دونوں طریقے (یعنی دوران ، اور سبر و تقسیم) ضعیف ہیں دوران کے ضعف کی وجہ یہ ہے کہ علت تامہ کی جزو اخیر اور شرط مساوی ، دونوں معلول اثر کے مدار ہیں مگر علت نہیں ہیں ۔ اور سبر و تقسیم کے ضعف کی وجہ یہ ہے کہ یہاں علت کا انحصار اوصاف مذکورہ میں تسلیم نہیں ہے کیونکہ یہ تقسیم نفی اور اثبات کے درمیان دائر نہیں ہے تو یہ امر ممکن ہے کہ اوصاف مذکورہ کے علاوہ کوئی اور صفت علت ہو پھر اگر ہم اوصاف مذکورہ میں حصر تسلیم بھی کرلیں تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ اگر معنی مشترک اصل میں علت ہے تو فرع میں بھی وہی علت ہو کیونکہ یہ جائز ہے کہ اصل میں کوئی ایسی خصوصیت ہو جو اس وصف کے علت ہونے کے لئے شرط ہو یا فرع میں کوئی ایسی خصوصیت ہو جو اس وصف کے لئے علت ہونے کو مانع ہو ۔

قولہ الاثیریۃ ۔ بفتح اول و کسر ثاء مثلثہ ۔ بمعنی عالی و بلند و بمناسبت بلند فلک را گویند (مرضاۃ) بحوالہ غیاث اللغات

قولہ لیست کذالک ۔ یہ قول فلاسفہ کا ہے ۔ یعنی فلاسفہ کے نزدیک یہ حادث بالزمان نہیں اور متکلمین کے نزدیک جمیع ماسوا اللہ تعالیٰ و صفاتہ حادث ہے ۔

فصل ۔ ومن الاقیسة المرکبة قیاس یسمی قیاس الخلف ومرجعه الی قیاسین احدهما اقترانی شرطی مرکب من المتصلتین وثانیهما استثنائی احدی مقدمتیه لزومیة اعنی نتیجة القیاس الاول والمقدمة الاخری مما استثنی فیه نقیض التالی تقریره ان یقال المدعی ثابت لانه لولم یثبت المدعی یثبت نقیضه وکلما یثبت نقیضه ثبت المحال ینتج لولم یثبت المدعی ثبت المحال وهذا اول القیاسین ثم نجعل النتیجة المذکورة صغری ونقول لولم یثبت المدعی ثبت المحال ونضم الیه کبری استثنائیا ونقول لکن المحال لیس بثابت فبالضرورة ثبت المدعی والالزم ارتفاع النقیضین وان اشتبهت فهم هذا المعنی فی مثال جزئی تقول کل انسان حیوان صادق لانه لولم یصدق لصدق بعض الانسان لیس بحیوان وکلما صدق بعض الانسان لیس بحیوان لزم المحال ینتج کلما لم یصدق المدعی لزم المحال لکن المحال لیس بثابت فعدم ثبوت المدعی لیس بثابت فالمدعی ثابت

تقریر ۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قیاسات مرکبہ سے ایک قیاس خلف ہے اور اس کا مرجع دو قیاس ہوتے ہیں جس میں سے ایک قیاس اقترانی شرطی ہوتا ہے جو متصلین سے مرکب ہوتا ہے اور دوسرا قیاس استثنائی ہوتا ہے جس کا ایک مقدمہ لزومیہ ہوتا ہے یعنی یہ پہلے قیاس کا نتیجہ ہوتا ہے جس کو اس دوسرے قیاس کا ایک مقدمہ (یعنی صغریٰ) بنایا جاتا ہے ۔ اور دوسرا مقدمہ وہ ہوتا ہے جس میں نقیض تالی کا استثناء کیا گیا ہو ۔ قیاس خلف کی تقریر یہ ہے کہ مدعی ثابت ہے ۔ اس لئے کہ

اگر مدعیٰ ثابت نہ ہو تو اس کی نقیض ثابت ہوگی۔ اور جب اس کی نقیض ثابت ہوگی تو محال ثابت ہوگا۔ نتیجہ آئے گا۔ اگر مدعیٰ ثابت نہ ہوگا تو محال ثابت ہوگا۔ یہاں تک قیاس اول مکمل ہوا پھر ہم اس قیاس کے نتیجہ کو قیاس ثانی کا صغریٰ بنا دیتے ہیں اور کہتے ہیں۔ اگر مدعیٰ ثابت نہ ہوا تو محال ثابت ہوگا۔ اور اس کے ساتھ ہم کبریٰ استثنائی ملاتے ہیں اور کہتے ہیں۔ لیکن محال تو ثابت نہیں تو نتیجہ آئے گا پھر ضروری طور پر مدعیٰ ثابت ہوگا۔ ورنہ ارتفاع نقیضین لازم آئے گا۔ اب مصنف رحمۃ اللہ علیہ اپنے قول وان اشھیت الخ سے فرماتے ہیں۔ کہ اگر تو قیاس خلف کی تقریر کو کسی مثال جزئی میں سمجھنا چاہتا ہے تو یوں کہہ کل انسان حیوان صادق ہے۔ کیونکہ اگر یہ صادق نہ ہو تو پھر اس کی نقیض جو بعض الانسان لیس بحیوان ہے صادق ہوگا۔ اور جب بعض الانسان لیس بحیوان صادق ہوگا تو محال لازم ہوگا۔ نتیجہ آئے گا۔ کہ جب مدعیٰ صادق نہ ہوا تو محال لازم ہوگا۔ یہ قیاس اوّل ہوا اور اس کے نتیجہ کو قیاس ثانی کا صغریٰ بنایا اور کہا۔ جب مدعی ثابت نہ ہو تو محال لازم آئیگا۔ لیکن محال تو ثابت نہیں ہے تو ضروری طور پر ثبوتِ مدعی کا عدم بھی ثابت نہیں ہے۔ لہٰذا مدعی ثابت ہے۔

ابحاث۔ قولہ۔ قیاس الخلف الخ محقق طوسی نے شرح اشارات میں اس کی وجہ تسمیہ میں کہا ہے کہ خُلف بضم الخاء یہ شئ ردی اور محال کا نام ہے اور چونکہ اس میں بھی مدعی کا ثبوت اس کی نقیض کے استحالہ ثابت کرنے سے ہوتا ہے اس لئے اس کو قیاس خُلف کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اور اگر خلف کو بفتح الخاء پڑھا جائے تو اس وقت وجہ تسمیہ یہ ہوگی کہ خلف کا معنی پیچھے ہے اور اس قیاس میں چونکہ مدعی کی نقیض کو باطل کرکے مدعیٰ کو ثابت کیا جاتا ہے اور اس کی نقیض اس کا وراء ہے لہٰذا اس کا نام قیاس خلف ہے۔ حضرت شمس العلماء رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ پہلی وجہ تسمیہ کی تقریر اچھی ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل۔ ينبغي ان يعلم ان كل قياس لابد له من صورة ومادة اما الصورة فهو الهيئة الحاصلة من ترتيب المقدمات ووضع بعضها عند بعض وقد عرفت الاشكال الاربعة المنتجة وعلمت شرائطها في الانتاج بقي امر المادة والقدماء حتى الشيخ الرئيس كانوا اشد اهتماما في تفصيل مواد الاقيسة وتوضيحها واكثر اعتناء عن البحث في بسطها وتنقيحها وذلك لان معرفة هذا اتم فائدة واشمل عائدة لطالبي الصناعة لكن المتاخرين قد طولوا الكلام في بيان صورة الاقيسة وبسطوا فيها غاية البسط سيّما في اقيسة الشرطيات المتصلة والمنفصلة مع قلة جدوى هذه المباحث ورفضوا امر المادة واقتصروا في بيانها على بيان حدود الصناعات الخمس ولا ادري اي امر دعاهم الى ذلك واي باعث اغراهم هنالك ولابد للفطن اللبيب ان يهتم في هذه المباحث الجليلة الشان الباهرة البرهان غاية الاهتمام ويطلب ذلك المطلب العظيم والمقصد الفخيم من كتب القدماء المهرة وزبر الاقدمين السحرة فعليك ايها الولد العزيز ان تسمع نصيحتي ولا تنس وصيتي وانما القي عليك نبذا مما يتعلق بهذه الصناعات متوكلا على كافي المهمات فاستمع ان القياس

باعتبار المادة ينقسم الى اقسام خمسة ويقال لها الصناعات الخمسة احدها البرهاني والثاني الجدلي والثالث الخطابي والرابع الشعري والخامس السفسطي۔

تقریر۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب حجت کے مباحث من حیث الصورۃ کے بیان سے فارغ ہوئے اب حجت کے مباحث من حیث المادۃ کے بیان کا ارادہ فرماتے ہوئے فرمایا کہ یہ بات جاننے کے لائق ہے کہ ہر قیاس کے لئے ایک صورت اور مادہ ضروری ہے۔ صورت تو وہ ہیئت ہے جو مقدمات کی ترتیب اور بعض کو بعض کے ساتھ ملانے سے حاصل ہوتی ہے اور اس کی چار اشکال ہیں اور تو ان چاروں اشکال کو جو نتیجہ دیتی ہیں جان چکا ہے اور تو اُن کے انتاج کے شرائط بھی جان چکا ہے۔ اب مادہ کا بیان باقی رہ گیا۔ پس متقدمین حتیٰ کہ شیخ رئیس ابوعلی ابن سینا قیاسات کے مادوں کی تفصیل و توضیح میں بہت اہتمام اور اُن کے بسط و تنقیح کی بحث میں بہت زیادہ کوشش کرتے تھے۔ اور یہ اس لئے کہ منطق پڑھنے والوں کے لئے اِس کے جاننے میں فائدہ تامّہ اور منفعۃ عامّہ ہے۔ لیکن متاخرین نے قیاسات کی صورت بیان کرنے میں طول دیا اور انتہا درجہ کا بسط کیا خصوصًا شرطیات متصلہ و منفصلہ کے قیاسات میں باوجود اس کے کہ ان کے مباحث کا نفع قلیل ہے اور انہوں نے اقیسہ کے مادوں کا بیان ترک کر دیا اور ان قیاسات کے مادوں کے بیان میں صرف صناعات خمس کے حدود کے بیان پر اختصار کیا۔ مصنف فرماتے ہیں کہ مجھے اِس بات کا کوئی علم نہیں کہ کونسا امر ان کے لئے اس کا داعی بنا اور کونسا ایسا باعث تھا جس نے ان کو اس پر برانگیختہ کیا اور ذہین آدمی کے لئے ضروری ہے کہ ان مباحث عظیمۃ الشان و باھرۃ البرہان کا نہایت اہتمام کرے اور اِس مطلب عظیم اور مقصد فخیم کو متقدمین ماہرین اور بہت پہلے کے علماء متبحرین کی کتابوں سے طلب کرے پس اے ولد عزیز تجھ پر لازم ہے کہ میری نصیحت سُنے اور میری یہ صحبت نہ بھولے۔ اب میں تجھ پر کچھ ان صناعات کے متعلق ذکر کرتا ہوں درانحالیکہ میں بھروسہ کرنے والا ہوں اُس پر جو مقاصد کو کفایت کرنے والا ہے۔ پس دل کے کان سے سُن کہ قیاس باعتبار مادہ کے پانچ قسم ہے جن کو صناعات خمس کہتے ہیں ان میں کی پہلی قسم برھانی ہے دوسری جدلی اور تیسری خطابی اور چوتھی شعری اور پانچویں سفسطی ہے۔

ابحاث قولہ صورۃ و مادۃ الخ وہ چیز جو شیٔ کی حقیقت میں داخل ہوتی ہے دو قسم ہے۔ یا تو شیٔ اس چیز کے

سبب بالقوۃ حاصل ہوگی یا بالفعل اگر بالقوہ حاصل ہو تو وہ مادہ ہے مثلاً صغریٰ و کبریٰ قطع نظر اُس ہیئت مخصوصہ کے جو ان کو ترتیب دینے سے حاصل ہوتی ہے، قیاس بالقوہ ہیں اور اگر اس چیز سے یہ شیٔ بالفعل حاصل ہو تو اُس کو صورۃ کہتے ہیں جیسے صغریٰ و کبریٰ کو ترتیب دینے سے اور بعض کو بعض کے پاس رکھنے سے جو ہیئت مخصوصہ حاصل ہوتی ہے وہ صورۃ ہے۔ یعنی جن قضایا سے قیاس مرکب ہوتا ہے وہ قیاس کے مادے کہلاتے ہیں اور وہ ہیئت مخصوصہ جو قیاس کے مادوں کو اُنکے اجتماع سے عارض ہوتی ہے جس سے وہ قیاس اقترانی یا استثنائی کی کوئی قسم بن جاتے ہیں اُس کو قیاس کی صورۃ کہتے ہیں۔

قولہ لطالبی الصناعۃ۔ فنِ منطق کے طالبین کے لئے قیاسات کے مواد کا جاننا نہایت ضروری امر ہے کیونکہ منطق سے مقصود ذہن کو خطاء فی الفکر سے بچانا ہے اور اس کے لئے دو چیزوں کی ضرورت ہے۔ ایک تو مطلوب کے مناسب مادہ کا تلاش کرنا ہے اور دوسرا ایسی تالیف جس سے وہ ہیئت حاصل ہو جو مطلوب تک پہنچا دے۔ اور خطاء کبھی تالیفِ ہیئت میں واقع ہوتی ہے (اس خطاء کے لئے عاصم قوانینِ ہیئت) اور کبھی مادہ میں واقع ہوتی ہے (اس خطاء کیلئے عاصم قوانینِ مادہ ہیں یعنی مبحث الصناعات الخمس) لیکن خطاء کا وقوع مادّہ میں بنسبت تالیفِ ہیئت (صورۃ) کے کثیر ہے۔ جیسے کاذب کو صادق گمان کرنا اور غیر مناسب کو مناسب لهذا قیاس کے مادہ معلوم کرنے کا بڑا اہتمام کرنا چاہیے تاکہ العصمۃ عن الخطاء فی الفکر علی وجہ اتم حاصل ہو۔

قولہ و رفضوا امر المادۃ۔ یعنی بعض اہلِ میزان نے صناعاتِ خمس میں سے بعض کو بالکل ذکر نہیں کیا جیسے جدل، خطابہ، شعر اور بعض کو تبرکاً ذکر کر دیا ہے مثل برہان اور مغالطہ کے اور بعض نے صناعاتِ خمس کے بیان میں صرف انکی حدود کے بیان پر اقتصار کیا ہے

قولہ ای باعث اغرھم الخ۔ شمس العلماء حضرت علامہ محمد عبدالحق خیرآبادی قدس سرہ العزیز، شرح مرقات میں فرماتے ہیں کہ شاید متاخرین نے یہ وہم کیا ہو کہ حاجۃ الی المنطق صرف ہیئت کی تالیف میں ہے کیونکہ خطاء صرف ترتیب میں واقع ہوتی ہے۔

قولہ ایہا الولد العزیز۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس میں اپنے لختِ جگر حضرت العلامۃ المعلم الرابع للمنطق شہید الحریۃ مولانا فضلِ حق الخیرآبادی رحمۃ اللہ علیہ کو خطاب فرمایا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ آپ نے نہایت شفقت و عنایت کی بناء پر ہر متعلم کو خطاب فرمایا ہو جو حضرت علامہ فضل حق رحمۃ اللہ علیہ کو بھی شامل ہے۔ کیونکہ بزرگوں کی یہ عادت شریفہ ہے کہ وہ ہر طالب علم فطن لبیب کو ولد عزیز سے تعبیر فرماتے ہیں۔

قولہ اقسام خمسۃ۔ وہ ضبط یہ ہے کہ حجۃ یا یقین جازم مطابق للواقع کا فائدہ دے گی تو وہ برہان[1] ہے یا یقین علی وجہ الشہرۃ او التسلیم کا فائدہ دے گی تو وہ جدل[2] ہے۔ یا ظن کا فائدہ دے گی تو وہ خطابہ[3] ہے یا تمثیل کا فائدہ دے گی تو وہ شعر[4] ہے یا یقین کاذب کا فائدہ دے گی تو وہ مغالطہ[5] ہے۔

فصل فی البرهان ومایتعلق به اعلم ان البرهان قیاس مؤلف من
الیقینیات بدیهیةً کانت او نظریةً منتهیة الیها ولیس الامر کما زعم ان البرهان
انما یتالف من البدیهیات فحسب ثم البدیهیات ستة احدها الاولیات
وهی قضایا یجزم العقل فیها بمجرد الالتفات والتصور ولا یحتاج الی واسطة
کقولک الکل اعظم من الجزء وثانیها الفطریات وهی مایفتقر الی واسطة
غیر غائبة عن الذهن اصلا ویقال لهذه القضایا القضایا قیاساتها معها نحو
الاربعة زوج فان من تصور مفهوم الاربعة وتصور مفهوم الزوج بانه هو الذی
ینقسم بمتساویین حکم بداهة بان الاربعة زوج ونحو قولنا الواحد نصف
الاثنین فان العقل یحکم به بعد ان یلاحظ مفهوم نصف الاثنین والواحد
وثالثها الحدسیات وهی ظهور المبادی دفعةً واحدة من دون ان یکون
هناک حرکة فکریة والفرق بین الحدس والفکر انه لابد فی الفکر من
الحرکتین للنفس بخلاف الحدس فان الذهن بعد ماحصل له المطلوب
بوجه ما یتحرک فی المعانی المخزونة والمبادی المکنونة طالبا لما یکون لها
تناسب بالمطلوب حتی یجد معلومات مناسبة له وههنا تم الحرکة الاولی
ثم یرجع قهقری ویتحرک ثانیا مرتبا لتلک المعلومات المخزونة التی
وجدها ترتیبا تدریجیا حتی وصل الی المطلوب وتم الحرکة الثانیة

فمجموع هاتین الحرکتین یسمی بالفکر مثلا اذا کنت تصورت الانسان
بوجه من الوجوه کالکاتب والضاحک مثلا ثم صرت طالبا لماهیة
الانسان فحرکت ذهنک نحو المعانی التی عندک مخزونة فوجدت
الحیوان والناطق مناسبا لمطلوبک فتم الحرکة الاولی ومبدأها المطلوب
المعلوم من وجه ومنتهاها الحیوان والناطق ثم رتبت الحیوان والناطق
بان تقدم الحیوان الذی هو الجنس علی الناطق الذی هو الفصل
وقلت الحیوان الناطق وههنا انقطع الحرکة الثانیة وحصل المطلوب واما
الحدس ففیه انتقال الذهن من المطلوب الی المبادی دفعة ومنها الی
المطلوب کذلک واکثر مایکون الحدس عقیب الشوق والتعب وقد تکون
بدونها والناس مختلفون فی الحدس فمنهم من هو قوی الحدس
کثیرة یحصل له من المطالب اکثرها بالحدس کالمؤید بالقوة القدسیة
کالحکماء والاولیاء والانبیاء ومنهم من هو قلیل الحدس ضعیفه ومنهم
من لاحدس له کالمنتهی فی البلادة ومن هذا یعلم ان البداهة والنظریة
مختلفان بالاشخاص والاوقات فرب حدسی عند فاقد القوة القدسیة
یکون نظریا وبدیهیا عند صاحبها ورابعها المشاهدات وهی قضایا یحکم
فیها بواسطة المشاهدة والاحساس وهی تنقسم الی قسمین الاول ماشوهد

باحدى الحواس الظاهرة وهى خمس الباصرة والسامعة والشامة والذائقة واللامسة ويسمى هذا القسم بالحسيات والثانى ما ادرك بالمدركات من الحواس الباطنة التى هى ايضاً خمس الحس المشترك المدرك للصور والخيال التى هى خزانة له والوهم المدرك للمعانى الشخصية والجزئية والحافظة التى هى خزانة للمعانى الجزئية والمتصرفة التى تتصرف فى الصور والمعانى بالتحليل والتركيب ويسمى هذا القسم بالوجدانيات ومدركات العقل الصرف اعنى الكليات غير مندرج فى هذا القسم مثال القسم الثانى كما حكمنا بان لنا جوعا وعطشا وخامسها التجربيات وهى قضايا يحكم العقل بها بواسطة تكرار المشاهدة وعدم التخلف حكما كليا كالحكم بان شرب السقمونيا مسهل للصفراء وسادسها المتواترات وهى قضايا يحكم بها بواسطة اخبار جماعة يستحيل العقل تواطؤهم على الكذب واختلفوا فى اقل عدد هذه الجماعة قيل ان اقله اربعة وقيل عشرة وقيل اربعون والاشبه ان هذا العدد يختلف باختلاف حال الذين اخبروه واختلاف الواقعة فلا يتعين عدد والضابطة ان يبلغ الى حد يفيد اليقين فهذه الستة هى مبادى البراهين ومقاطع الدليل ومنتهى اليقين۔

فائدہ۔ زعم قوم ان المقدمات النقلية لا تستعمل فى القياس البرهانى

ظنا منهم ان النقل يتطرق اليه الغلط والخطاء من وجوه شتى فكيف يكون مبادى القياس البرهانى الذى يفيد القطع وان هذا الظن اثم لان النقل كثير ما يفيد القطع اذا روعى فيه شرائط وانضم اليه العقل نعم يوقيل ان النقل الصرف بلا اعتبار انضمام العقل معه لا يعتبر ولا يفيد لكان لوجه

تقریر۔ یہ فصل برہان اور اس کے متعلقات کے بیان میں ہے مصنف رحمۃ اللہ علیہ متعلم کو متنبہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ برہان وہ قیاس ہے جو صرف یقینیات سے مرکب ہو یقینیات بدیہیہ ہوں یا نظریہ جو بدیہیہ پر منتہیہ ہوں (تاکہ دَور یا تسلسل لازم نہ آئے) اور بعض لوگوں کا یہ گمان کہ برہان وہ قیاس ہوتا ہے جو صرف بدیہیات سے مرکب ہو صحیح نہیں ہے کیونکہ برہان میں مقدمات کا قطعیہ ہونا معتبر ہے نہ کہ مقدمات کا بدیہیہ ہونا لہٰذا یہ جائز ہے کہ اس کے سب مقدمات قطعیہ بدیہیہ ہوں یا سب نظریہ یا بعض بدیہیہ اور بعض نظریہ لیکن یہ ضروری ہے کہ مقدمات قطعیہ نظریہ کی انتہا، مقدمات بدیہیہ پر ہو اس لئے کہ دَور و تسلسل باطل ہے۔ اور جب برہان کی تعریف میں بدیہیات کا ذکر آیا تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے بدیہیات کا شمار فرماتے ہوئے فرمایا کہ بدیہیات چھ ہیں۔ ان میں سے پہلی قسم اولیّات ہے اور اولیّات وہ قضایا بدیہیہ ہوتے ہیں کہ عقل اُن کا جزم و یقین صرف التفات اور تصورات ثلاثہ سے کر لیتی ہے کسی واسطہ کی محتاج نہیں ہوتی جیسے الکل اعظم من الجزء۔ پس جو شخص کل جزء اور ان کے درمیان نسبتِ اعظمیت کا تصور کرے تو فوراً وہ یقین کرے گا کہ کل جزء سے بڑا ہوتا ہے۔ کسی واسطہ کا محتاج نہیں ہو گا بلکہ جزم کے لئے یہی تصوراتِ ثلاثہ کافی ہیں۔ دوسری قسم ہے فطریات اور ان کو القضایا قیاساتہا معہا بھی کہتے ہیں۔ اور فطریات وہ قضایا بدیہیہ ہوتے ہیں جن کے یقین کرنے کے لئے ایسا واسطہ درکار ہو جو تصور طرفین و تصور نسبت کے ساتھ ہی ذہن میں آئے ذہن سے غائب نہ ہو جیسے الاربعۃ زوج۔ پس جو شخص اربعۃ کا تصور کرے (کہ اربعۃ وہ عدد ہے جو چار وحدات سے مرکب ہوتا ہے) اور زوج کا تصور کرے (کہ زوج وہ عدد ہے جو دو پر برابر تقسیم ہو) اور ان کے درمیان نسبت کا تصور کرے تو اس کے ساتھ ہی انقسام بمتساویین یعنی اربعۃ کا دو پر برابر تقسیم ہونا بھی ذہن میں آجاتا ہے اور انقسام بمتساویین کے واسطہ سے اربعہ کے زوج ہونے کا یقین ہو جاتا ہے۔ یعنی الاربعۃ زوج کا جزم، منقسم بمتساویین کے واسطہ سے اس طرح ہوتا ہے کہ ذہن ایک قیاس ترتیب دیتا ہے

کہ الاربعۃ منقسم بمتساویین وکل منقسم بمتساویین فھو زوج نتیجہ آئیگا الاربعۃ زوج۔ تو یہاں منقسم بمتساویین (جو کہ واسطہ ہے) کا تصوّر، تصورِ اربعۃ اور تصور زوج کے لئے لازم ہے یہ ذہن سے غائب نہیں ہوتا ہے۔ اور اسی یعنی انقسام بمتساویین) کے واسطہ سے بداہۃً الاربعۃ زوج کا یقین ہو جاتا ہے، اور اس کی دوسری مثال یہ ہے الواحد نصف الاثنین۔ پس جب عقل نصف الاثنین کے مفہوم[ع] اور الواحد کے مفہوم کا ملاحظہ کرے اور ان کے درمیان نسبت کا تصور کرے تو حکم کرتی ہے کہ الواحد نصف الاثنین۔ کیونکہ "الواحد نصف الاثنین" ایک ایسا قضیہ ہے کہ اس کے تصورِ طرفین و تصورِ نسبت کے ساتھ ہی ذہن میں یہ واسطہ متصور ہوتا ہے کہ الواحد حاشیہ تحتانیہ اثنین" اور یہ واسطہ تصورِ طرفین و تصورِ نسبت کے وقت ذہن سے بالکل غائب نہیں ہوتا۔ تو ذہن اِس واسطہ کے ذریعہ ایک قیاس اس طرح ترتیب دیتا ہے۔ الواحد حاشیہ تحتانیہ الاثنین والحاشیہ التحتانیہ الاثنین نصف الاثنین نتیجہ آئے گا فالواحد نصف الاثنین۔ بدیہیات کی تیسری قسم "الحدسیات"[۳] ہے۔ اور الحدسیات وہ قضایا بدیہیہ ہوتے ہیں جن کا جزم حدس سے حاصل ہو۔ اور حدس کا معنی مبادی مرتبہ کا دفعۃً ظاہر ہونا اور اُن سے پھر مطلوب کی طرف دفعۃً ذہن کا منتقل ہونا ہے اور حدس و فکر میں فرق یہ ہے کہ فکر میں نفس کی دو حرکتیں ہوتی ہیں ایک مطالب سے مبادی کی طرف اور دوسری مبادی سے مطالب کی طرف اور ان دونوں حرکتوں کے مجموعہ کو فکر کہتے ہیں۔ اور حدس میں حرکۃ نہیں ہوتی۔ اب مصنف رحمۃ اللہ علیہ اپنے قول فان الذھن بعد ما حصل لہ الخ سے اس پر دلیل پیش فرماتے ہیں وہ کہ فکر میں نفس کے لئے دو حرکتیں ہوتی ہیں۔ بخلاف حدس کے جب ذہن کو مطلوب کسی وجہ سے حاصل ہوا اور اب اس کی حقیقت معلوم کرنی ہو تو ذہن خزانہ میں جمع شدہ معانی اور چھپے ہوئے مبادی میں حرکت کرتا ہے اور اُن معانی کو تلاش کرتا ہے جو مطلوب کے ساتھ مناسبت رکھتے ہیں یہاں تک پہلی حرکت ختم ہوئی پھر ذہن اُلٹے پاؤں لوٹتا ہے اور وہ معانی جن کو اس نے پالیا ہے ترتیب تدریجی دینے کے لئے حرکت کرتا ہے یہاں تک کہ مطلوب تک پہنچ جائے اب حرکت ثانیہ تام ہوئی۔ تو ان دونوں حرکتوں کے مجموعہ کا نام فکر رکھا جاتا ہے۔ مثلاً جب تو انسان کا کسی وجہ جیسے کاتب وضاحک وغیرہ سے تصور کرے پھر انسان کی حقیقت کو طلب کرے پس تو ذہن کو اُن معانی کی طرف حرکت دے گا جو تیرے پاس خزانہ میں جمع ہیں تو نے حیوان اور ناطق کو اپنے مطلوب کے مناسب پایا۔ یہاں تک حرکت اولی تام ہوئی۔ اس کا مبداء وہ مطلوب ہے جو من وجہ معلوم ہے اور اس کا منتہا حیوان اور ناطق ہے۔ پھر تو حیوان اور ناطق کو ترتیب دے اس طور پر کہ حیوان جو کہ جنس ہے اس کو مقدم رکھے اور الناطق کو مؤخر جو کہ فصل ہے اور اس طرح کہہ الحیوان الناطق تو یہاں حرکۃ ثانیۃ تام

ع حاشیہ تحتانیہ الاثنین

ہوئی اور مطلوب حاصل ہو گیا۔ اور باقی رہ گیا حدس تو اس میں ذہن کا مطلوب سے مبادی کی طرف انتقال دفعۃً ہوتا ہے۔ پھر اسی طرح مبادی سے مطلوب کی طرف بھی انتقال دفعۃً ہوتا ہے۔ اور حدس اکثر شوق اور مشقت کے بعد ہوتا ہے۔ اور کبھی بغیر شوق اور مشقت کے بھی ہوتا ہے۔ اور لوگ حدس کے بارے میں مختلف ہوتے ہیں بعض وہ ہیں جو قوی الحدس وکثیر الحدس ہیں کہ اُن کو اکثر مطالب بطریق حدس حاصل ہوتے ہیں جیسے وہ شخص کہ اُس کی قوت قدسیہ سے تائید کی گئی ہو کہ اُس کو مجہولات بغیر نظر و فکر کے حاصل ہوتے ہیں جیسے حکماء اور اولیاء کرام اور انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام۔ اور بعض وہ ہوتے ہیں جو قلیل الحدس وضعیف الحدس ہوتے ہیں اور بعض وہ ہوتے ہیں جن کو بالکل حدس نہیں ہوتا۔ جیسے وہ شخص جو انتہاء درجہ کا کُند ذہن ہو۔ اور اسی سے یہ امر بھی معلوم ہوتا ہے کہ بداہۃ اور نظریۃ اشخاص اور اوقات کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہیں۔ پس بہت سے امور حدسی۔ اُس شخص کے لئے جو قوت قدسیہ سے محروم ہے۔ نظری ہوتے ہیں۔ حالانکہ وہی امور صاحب قوت قدسیہ کے نزدیک بدیہی ہوتے ہیں۔ اور بدیہیات کی چوتھی قسم "مشاھدات" ہے۔ اور مشاھدات وہ قضایا بدیہیہ ہوتے ہیں جن میں مشاہدہ اور حس کے واسطہ سے حکم لگایا جاتا ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں۔ اوّل وہ جس کا حواس ظاہرہ میں سے کسی حس سے مشاہدہ کیا جائے اور حواس ظاہرہ پانچ ہیں۔ (۱) قوۃ باصرہ (۲) السامعہ (۳) الشامّۃ (۴) الذائقۃ (۵) اللامسہ۔ اور اس قسم کو حسیات کہتے ہیں اور دوسری قسم وہ ہے جس کا حواس باطنہ میں سے کسی حس باطن سے ادراک کیا جائے۔ اور حواس باطنہ بھی پانچ ہیں۔ ایک حس مشترک ہے جو صورتوں کا ادراک کرتی ہے۔ دوسری قسم خیال ہے جو کہ حس مشترک کا خزانہ ہے۔ تیسری قسم وہم ہے جو معانی شخصیۃ اور جزئیہ کا ادراک کرتی ہے۔ اور چوتھی قسم حافظہ ہے جو کہ معانی جزئیہ کا خزانہ ہے اور پانچویں قسم متصرفہ ہے جو صورتوں اور معانی میں تحلیل اور ترکیب کا تصرف کرتی ہے۔ اور اس قسم کو وجدانیات کہتے ہیں۔ اور محض عقل کے مدرکات یعنی کلیات اس قسم میں مندرج نہیں ہیں۔ دوسری قسم کی مثال جیسا کہ ہم حکم لگاتے ہیں کہ ہمیں بھوک ہے یا پیاس ہے۔ اور بدیہیات کی پانچویں قسم "تجربیات" ہے اور تجربیات وہ قضایا بدیہیہ ہوتے ہیں جن کا جزم بار بار کے مشاہدہ سے حاصل ہو کہ کبھی اس کا خلاف نہیں ہوتا ہے اور حکم بھی کلی ہوتا ہے۔ جیسے اس بات کا حکم کہ سقمونیا کا پینا صفراء کے لئے مسہل یعنی مزیل ہے۔ اور بدیہیات کی چھٹی قسم متواترات ہیں اور متواترات وہ قضایا بدیہیہ ہوتے ہیں جن کا جزم ایسی جماعت کی خبر سے حاصل ہو کہ اُس جماعت کا جھوٹ پر متفق ہونا عقل محال جانے اور اس جماعت کے عدد اقل میں علماء کا اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ وہ چار ہیں اور بعض کا قول ہے۔ کہ وہ دس ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ وہ چالیس ہیں اور حق کے زیادہ

قریب یہ بات ہے کہ یہ عدد مخبرین کے حال کے اختلاف سے مختلف ہوتا ہے لہٰذا اِس کا کوئی عدد متعین نہیں اور ضابطہ یہ ہے کہ عدد اس حد کو پہنچ جائے جو یقین کا فائدہ دے۔ پس یہ چھٰ براھین کے مبادی اور دلیل کے مقاطع اور یقین کے منتہیٰ ہیں۔

فائدہ۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ یہاں سے معتزلہ اور جمہور اشاعرہ کا رد فرماتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ لوگ کہتے ہیں کہ قیاس برہانی میں مقدمات نقلیہ استعمال نہیں ہوتے اور ان کا یہ گمان ہے۔ کہ نقل میں کئی طرح سے غلطی اور خطاء کا احتمال ہوتا ہے تو جو برھان یقین کا مفید ہوتا ہے مقدمات نقلیہ اس کے مبادی کس طرح ہو سکتے ہیں۔ تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اِن کا یہ گمان خطاء ہے۔ کیونکہ اکثر دفعہ نقل مفید یقین ہوتی ہے جبکہ اس میں شرائط کی رعائت کی جائے اور عقل اس کی تائید کرے ہاں اگر محض نقل ہو کر اس کے ساتھ عقل کی تائید نہ ہو تو پھر ان کے قول کی کچھ توجیہ ہو سکتی ہے۔

ابحاث قولہٗ فصل فی البرھان الخ جب یقینیات کو غیر یقینیات پر تقدم بالشرف حاصل ہے تو پھر جو یقینیات سے مرکب ہوگا۔ اس کو بھی اُس پر تقدم بالشرف حاصل ہوگا جو غیر یقینیات سے مرکب ہوگا اسی لئے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے برہان کو جو یقینیات سے مرکب ہوتا ہے اُس کو بیان میں مقدم کیا ہے۔

قولہٗ من الیقینیات۔ یقین وہ تصدیق ہے جو جازم ثابت مطابق للواقع ہو۔ جازم کی قید سے ظن خارج ہو گیا اور مطابق للواقع کی قید سے جہل مرکب خارج ہو گیا اور ثابت کی قید سے تقلید خارج ہو گئی۔

قولہٗ ثم البدیہیات ستۃ۔ وجہ ضبط یہ ہے کہ قضایا بدیہیہ میں تصورات ثلاثہ، حکم اور یقین کے لئے کافی ہوں گے یا نہیں اوّل "اولیات[1]" ہے۔ اور ثانی حس ظاہر و باطن کے سوا کسی واسطہ پر موقوف ہوگا یا نہیں۔ الثانی مشاہدات[2] ہے اور یہ حسیات اور وجدانیات کی طرف منقسم ہوتا ہے۔ اور اول میں یا واسطہ اس حیثیت سے ہوگا کہ حضور اطراف کے وقت ذہن سے غائب نہ ہوگا یا ایسے نہیں ہوگا اوّل فطریات[3] ہے۔ اور اس کا نام "القضایا قیاساۃ معہا" اور دوم میں حدس کا استعمال ہوگا یا نہیں ہوگا اول "حدسیات[4]" ہے اور ثانی میں اگر حکم ایسی جماعت کے خبر دینے سے حاصل ہو کہ اُن کا جھوٹ پر اتفاق کر لینا عقلاً محال ہو تو وہ "متواترات[5]" ہے اور اگر وہ حکم کثرتِ تجربہ سے حاصل ہو تو وہ "تجربیات[6]" ہے۔

قولہٗ القضایا قیاساتہا معہا۔ یعنی وہ قضایا کہ اُن کے قیاسات اُن کے ہمراہ ہوتے ہیں۔ اس کی ایک مثال یہ قضیہ ہے "الحمد للہ" اس کا معنی ہے تمام تعریفیں اُس ذات کے ساتھ مختص ہیں جو واجب الوجود مستجمع لجمیع صفات کمالیہ ہے

اب جو شخص حمد کا معنی "کہ یہ ایک صفت ہے صفاتِ کمالیہ سے" اور اسم جلالت کا معنی یعنی ذات واجب الوجود مستجمع لجمیع صفات کمالیہ، کا تصور کرے تو اس کے ساتھ ہی یہ واسطہ یعنی "وہ ایک صفت ہے صفات کمالیہ سے" ذہن میں آتا ہے اور یہ واسطہ، تصور طرفین کے وقت ذہن سے غائب نہیں ہوتا۔ اب تصور طرفین و تصور واسطہ سے قیاس اِس طرح مرتب ہوگا الحمد صفت من الصفات الکمالیہ و کل صفت من الصفات الکمالیہ فھو مختص بذات الواجب الوجود المستجمع لجمیع الصفات الکمالیہ الذی ھو اللہ۔ تو نتیجہ آئے گا الحمد مختص باللہ۔

قولہٗ والفرق بین الحدس والفکر۔ فکر میں نفس کے لئے دو حرکتیں ضروری ہوتی ہیں ایک مطالب سے مبادی کی طرف اور دوسری مبادی سے مطالب کی طرف اور اِن دونوں حرکتوں کے مجموعہ کو فکر کہتے ہیں اور کبھی کبھی صرف پہلی حرکت پر بھی فکر کا اطلاق کرتے ہیں۔ اور متاخرین کی اصطلاح میں فکر کا معنی یہ ہے۔ امور معلومہ کو اس طور پر ترتیب دینا کہ وہ مجہول تک پہنچا دے۔ اور مصنّف رحمۃ اللہ علیہ نے حدس کو فکر کا مقابل فکر کے پہلے معنی کے اعتبار سے بنایا ہے۔

قولہٗ کالحکماء والاولیاء والانبیاء۔ اس میں یہ ترتیب ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ہے کیونکہ جمیع علوم حکمت کے عالم یعنی حکماء اِس قوۃ کے حصول میں اولیاء کی بارگاہ کے اور اولیاء اپنے اِس مرتبہ میں انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی بارگاہ کے محتاج ہیں۔

قولہٗ وھی خمسۃ الباصرۃ الخ بصرہ[1] وہ قوۃ ہے جو دو کھوکھلے پٹھوں کے ملتقیٰ میں رکھی ہوئی ہے جو آپس میں مل کر جدا ہو جاتے ہیں پھر آنکھوں تک پہنچتے ہیں اور اسی کے ذریعہ رنگوں اور روشنیوں کا ادراک کیا جاتا ہے۔ السامعۃ[2] "یعنی سننے والی قوۃ" وہ قوۃ ہے جو اُس پٹھے میں رکھی ہوئی ہے جو کان کے سوراخ میں بچھا ہوا ہے اس کے ذریعہ سے آوازوں کا ادراک کیا جاتا ہے۔ اس طور پر کہ ہوا آواز کے ساتھ متکیف ہو جاتی ہے اور پھر وہ اس پٹھے تک پہنچتی ہے۔ الشامۃ[3] (یعنی سونگھنے والی قوۃ) وہ قوۃ ہے جو گوشت کے دو زائد ابھرے ہوئے ٹکڑوں میں رکھی ہوئی ہے جو پستانوں کے سروں کے مشابہ ہیں جو مقدم دماغ میں ہیں۔ اس سے خوشبو اور بدبو کا ادراک کیا جاتا ہے اس طرح کہ ہوا ذی الرائحہ کی کیفیت سے متکیف ہو کر خیشوم میں پہنچتی ہے۔ الذائقۃ[4] "یعنی چکھنے والی قوۃ" وہ قوت ہے جو اُس پٹھے میں پھیلی ہوئی ہے جو جرم زبان پر پھیلا ہوا ہے اِس کے ساتھ طعوم کے مزہ کا ادراک کیا جاتا ہے اور یہ قوۃ "رطوبۃ لعابیہ کی محتاج ہوتی ہے جو تمام طعوم سے خالی ہو تا کہ علم المذوق کو ذائقہ تک پہنچا دے۔ اللامسۃ[5] "یعنی لمس والی قوۃ" وہ قوۃ ہے جو پٹھوں کے ذریعہ تمام بدن میں سرائیت کئے ہوئے ہے اس کے ذریعہ سردی گرمی۔ تری، خشکی۔ سختی، نرمی۔ ثقل، خفت، کا ادراک کیا جاتا ہے۔

قولہ خمس الخ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حواس ظاہرہ کی طرح حواس باطنہ بھی پانچ ہیں ۱۔ الحس المشترک۔ حس مشترک وہ قوۃ ہے جو دماغ کے بطن اول کے مقدم میں رکھی ہوئی ہے اس میں حواس ظاہرہ کے ذریعہ محسوسات کی صورتیں جمع ہوتی ہیں پھر نفس ان صور کا مطالعہ کرتا ہے اسی لئے یونانیہ میں حس مشترک کو "بنطاسیا" یعنی لوح نفس کہتے ہیں۔ ۲۔ الخیال۔ وہ قوۃ ہے جو دماغ کے بطن اول کے آخر میں رکھی گئی ہے اور جن صور کا حس مشترک نے ادراک کیا ہے اور جن صور کا حس مشترک میں اجتماع ہوا ہے یہ اُن کے لئے حافظ اور خزانہ ہے۔ ۳۔ الوہم۔ وہم وہ قوۃ ہے جو دماغ کے بطن اوسط کے آخر میں رکھی گئی ہے اور یہ معانی جزئیہ اور شخصیہ کا ادراک کرتی ہے جو محسوسات سے متعلق ہوتے ہیں جیسے عداوت و محبت وغیرہ۔ ۴۔ الحافظہ۔ وہ قوت ہے جس کا محل دماغ کا بطن آخر ہے اور وہم جن معانی کا ادراک کرتا ہے یہ قوۃ اُن کی حفاظت کرتی ہے گویا یہ قوۃ وہم کا خزانہ ہے۔ ۵۔ المتصرفہ۔ وہ قوۃ ہے جو دماغ کے بطن اوسط کے اول میں رکھی گئی ہے یہ قوۃ معانی اور صور میں ترکیب اور تفصیل کرتی ہے اور اس اعتبار سے کہ اس کو عقل استعمال کرتی ہے اس کا نام مفکرہ رکھتے ہیں اور اِس اعتبار سے کہ اِس کو وہم استعمال کرتا ہے اس کا نام متخیلہ رکھتے ہیں اور حواس باطنہ کی تصویر یہ ہے۔

نقشہ

دماغ

بطن اول
حس مشترک
خیال
بطن اوسط
متصرفہ
وہم
بطن آخر
حافظہ

فصل البرهان قسمان لمی و انی اما اللمی فهو الذی یکون الاوسط فیه علة لثبوت الاکبر للاصغر فی الواقع کما انه واسطة فی الحکم یسمّٰی به لافادته اللمّیة و العلیة و اما الانی فهو الذی یکون الاوسط فیه علةً للحکم فی الذهن فقط و لم یکن علة فی الواقع بل قد یکون معلولا له مثال اللمی قولك زید محموم لانه متعفن الاخلاط و کل متعفن الاخلاط محموم فزید محموم فکما ان فی هذا القیاس الاوسط علة لثبوت الحمی لزید فی ذهنك کذلك هو علة لوجود الحمی فی الواقع و مثال الانی قولك زید متعفن الاخلاط لانه محموم و کل محموم متعفن الاخلاط فزید متعفن الاخلاط فوجود الحمی علة لثبوت کونه متعفن الاخلاط فی ذهنك و لیس علة فی نفس الامر بل عسی ان یکون الامر فی الواقع بالعکس

تقریر۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب طرفین کے اعتبار سے برھان کی تقسیم سے فارغ ہوئے اب اوسط کے اعتبار سے برھان کی تقسیم فرماتے ہیں۔ برھان دو قسم ہے۔ ۱۔ لمّی ۲۔ انّی۔ برھان لمّی وہ برھان ہے جس میں حد اوسط وثبوتِ اکبر للاصغر کی واقع میں علّت ہو جس طرح ذہن میں وہ حکم کی علّت اور واسطہ ہے۔ یعنی جس طرح حد اوسط ذہن میں نسبت حکمیہ کی علت ہے اُسی طرح اگر واقع میں بھی اس کی علت ہو تو برھان لمّی ہے۔ اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ دلیل چونکہ حکم کی لِمّ اور علیّت کا فائدہ دیتی ہے اس لئے اس کو برھان لمّی کہتے ہیں۔ اور انّی وہ برھان ہے جس میں حد اوسط ذہن میں حکم کی علّت ہو واقع میں حکم کی علت نہ ہو بلکہ کبھی کبھی تو حد اوسط واقع میں حکم کا معلول ہوتی ہے۔ برھان لمّی کی مثال: زید محموم لانہ متعفن الاخلاط وکل متعفن الاخلاط فھو محموم فزید محموم۔ پس جس طرح اس قیاس میں حد اوسط (تعفن الاخلاط) "ثبوتِ حمّیٰ لزید" کی تیرے ذہن

میں علت ہے اسی طرح واقع میں بھی حد اوسط "ثبوتِ حمیٰ لزید" کی علّت ہے۔ اور برہان اِنّی کی مثال: زید متعفن الاخلاط لانہ محموم۔ وکل محموم متعفن الاخلاط فزید متعفن الاخلاط۔ پس اس قیاس میں حد اوسط (وجود حمیٰ) یہ حکم یعنی زید کا متعفن الاخلاط ہونا" کی علت ذہن میں ہے۔ نفس الامر میں یہ حکم کی علّت نہیں ہے بلکہ ہو سکتا ہے کہ یہ واقع میں حکم کا معلول ہو۔

ابحاث قولہ کما انہ واسطۃ الخ اعلم نتیجہ میں جو نسبت ہوتی ہے اس کے علم وتصدیق کی علت ہمیشہ حد اوسط ہوتی ہے لیکن نسبت کے وجود وثبوت کی علت کبھی حد اوسط ہوتی ہے اور کبھی نہیں یعنی اکبر کا ثبوت اصغر کے لئے دو قسم ہے۔ خارجی و ذہنی مثلاً زید کو بخار کا واقع میں عارض ہونا یہ ثبوت خارجی ہے اور زید کو بخار کا عارض ہونا ذہن میں (یعنی اس بات کا علم کہ زید کو بخار ہے) یہ ثبوت ذہنی ہے۔ اور حد اوسط کا اِس ثبوت کے لئے علّت ہونا ضروری ہے تاکہ اکبر کا اصغر کے لئے جو ثبوت ہے اس کا علم ہو سکے۔ پس اگر اس کے ساتھ ساتھ "حد اوسط" ثبوت خارجی واقعی کی بھی علّت ہو تو اس کا نام برہان لمّی ہے اس کی مثال متن میں مذکور ہے۔ اور اگر حد اوسط" ثبوت خارجی کی علّت نہ ہو تو اس کو برہان انّی کہتے ہیں۔ خواہ حد اوسط" حکم کا معلول ہو جیسے زید متعفن الاخلاط لانہ محموم وکل محموم متعفن الاخلاط فزید متعفن الاخلاط۔ اس قیاس میں وجود حمیٰ "معلول ہے زید کے متعفن الاخلاط ہونے کا" یا حد اوسط" اور حکم دونوں کسی تیسری چیز کے معلول ہوں جیسے ھذہ الحمیٰ تشتد غبا۔ وکل حمیٰ تشتد غبا محرقۃ۔ فھذہ الحمیٰ محرقۃ کیونکہ اِس میں حمی کا اشتداد غبا یہ احراق کا معلول نہیں اور نہ احراق اِس کا معلول ہے بلکہ یہ دونوں الصفراء المتعفنۃ الخارجۃ من العروق کے معلول ہیں۔

قولہ واما الانی الخ یہ ان کی طرف منسوب ہے اور ان کا معنی تحقق اور ثبوت ہے اس برہان کو انی اس لئے کہتے ہیں کہ یہ فقط ثبوت الحکم فی الذھن والفھم کا فائدہ دیتا ہے۔

فصل۔ القیاس الجدلی قیاس مرکب من مقدمات مشھورۃ او مسلمۃ عند الخصم صادقۃ کانت او کاذبۃ والاول ما تطابق فیہ اٰراء قوم اما لمصلحۃ عامۃ نحو العدل حسن والظلم قبیح وقتل السارق واجب او لرقۃ قلبیۃ کقول اھل الھند ذبح الحیوان مذموم او انفعالات خلقیۃ او مزاجیۃ فان للامزجۃ والعادات دخلا عظیما فی الاعتقادات فاصحاب الامزجۃ الشدیدۃ یرون الانتقام من اھل الشرارۃ حسنا واصحاب الامزجۃ اللینۃ یرون العفو خیرا ولذلک تری الناس مختلفین فی العادات والرسوم ولکل قوم مشھورات خاصۃ بھم وکذا لکل صناعۃ فمن مشھورات النحویین الفاعل مرفوع والمفعول منصوب والمضاف الیہ مجرور ومن مشھورات الاصولیین الامر للوجوب والثانی ما یؤلف من المسلمات بین المتخاصمین وللمشھورات شبہ بالاولیات وتجرید الذھن وتدقیق النظر یفرق بینھما والغرض من صناعۃ الجدال الزام الخصم او حفظ الرأی۔

تقریر مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب الصناعات الخمس کی قسم اول کے بیان سے فارغ ہوئے اب قسم ثانی کا بیان شروع فرماتے ہیں۔ قیاس جدلی وہ قیاس ہے جو اُن مقدمات سے مرکب ہو جو مشہورہ ہوں یا طرف ثانی کے نزدیک مسلّمہ ہوں خواہ وہ مقدمات صادقہ ہوں یا کاذبہ۔ اور قسم اوّل یعنی مقدمات مشہورہ وہ قضایا ہوتے ہیں جن میں قوم کی آراء وعقول متفق ہوں اور قوم کی آراء کا یہ اتفاق خواہ مصلحتِ عامہ کے سبب سے ہو کہ تمام قوم کے احوال کا نظام اِس کے ساتھ متعلق ہو جیسے العدل حسن

والظلم قبیح ۔ کہ عدل اچھی چیز ہے اور ظلم یعنی نا انصافی بُری چیز ہے ۔ یہ مثال مقدمہ مشہورہ صادقہ کی ہے ۔ اور اس سے قیاس کی ترتیب یوں ہوگی ۔ اعطاء الحق حسن لانہ عدل وکل عدل حسن ۔ فاعطاء الحق حسن ۔ اور نصرۃ الظالم قبیح لانہ ظلم ۔ وکل ظلم قبیح ۔ فنصرۃ الظالم قبیح ۔ اور مقدمہ مشہورہ کاذبہ کی مثال یہ ہے ۔ قتل السارق واجب اور اس سے قیاس کی ترتیب یوں ہوگی ۔ قتل السارق واجب لانہ قتل موذٍ ۔ وقتل الموذی واجب ۔ فقتل السارق واجب ۔ اور یا قوم کی آراء کا اتفاق ان کے دل کی نرمی کے سبب سے ہو جیسے ہنود کا قول ۔ ذبح الحیوان مذموم ۔ یہ مقدمہ مشہورہ کاذبہ کی مثال ہے اور اس سے قیاس کی ترتیب یوں ہوگی ذبح الحیوان مذموم لانہ قتل بلا جرم والقتل بلا جرم مذموم ، فذبح الحیوان مذموم ۔ اور مقدمہ مشہورہ صادقہ کی مثال یہ ہے ۔ العفو حسن ۔ اور اس سے قیاس کی ترتیب یوں ہوگی ۔ العفو حسن لانہ خیر وکل خیر حسن فالعفو حسن ۔ اور یا قوم کی آراء کا اتفاق تاثرات خُلقیّۃ کے سبب سے ہو جو شرائع اور آداب اور اخلاق سے حاصل ہوں جیسے کشف العورۃ مذموم والطاعۃ محمودۃ اور یا بسبب تاثرات مزاجیہ کے ہو کیونکہ مزاجوں اور عادات کو اعتقادات میں بڑا دخل ہوتا ہے ۔ چنانچہ سخت مزاج والے اصحاب ، شریر اور بدمعاش لوگوں سے بدلہ لینا اچھا سمجھتے ہیں اور نرم مزاج والے اصحاب معاف کر دینے کو اچھا جانتے ہیں یہی وجہ ہے کہ لوگ عادات اور رسم و رواج میں مختلف ہوتے ہیں ۔ اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہر قوم کے مشہورات اُن کے ساتھ خاص ہوتے ہیں اور اسی طرح ہر فن اور حرفت کے لئے مشہورات ہیں جو کہ اس کے ساتھ خاص ہوتے ہیں ۔ پس اہلِ نحو کے قضایا مشہورہ میں سے ۔ الفاعل مرفوع ۔ والمفعول منصوب والمضاف الیہ مجرور ہیں اور اہل اصول کے مشہورات میں سے ہے "الامر للوجوب" اور دوسرا (یعنی وہ قیاس جو قضایا مسلّمہ سے مرکب ہو) وہ قیاس ہے جو اُن مقدمات سے مرکب ہو جو مجیب اور سائل کے درمیان مسلمہ ہوں یعنی ہر ایک اِن دونوں میں سے اپنے کلام کی بناء دوسرے کے تسلیم شدہ مقدمات پر رکھے خواہ وہ مقدمات صادقہ ہوں یا کاذبہ ۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قضایا مشہورہ کو قضایا اولیات سے بہت مشابہت ہوتی ہے ۔ اور ذہن (جب کہ جمیع عوارض سے مجرد ہوگا اور باریک بینی ان میں فرق کر لیتے ہیں ۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ صناعۃ جدل کی غرض و غایت مقابل کو الزام دینا یا اپنی رائے کی حفاظت کرنا ہے ۔

ابحاث قولہ اولِرقّۃ القلبیۃ ۔ جس طرح قوم کی آراء کے اتفاق کا سبب رقت قلبیہ ہوتی ہے اسی طرح قوم کی آراء کے اتفاق کا سبب کبھی کبھی حمیّت "یعنی غیرت" بھی ہوتی ہے ۔ اور اس میں مقدمہ صادقہ کی مثال یہ ہے ۔ الاخ المظلوم

واجب النصر ، اور مقدمہ کاذبہ کی مثال یہ ہے ۔ الصدیق واجب النصر ظالما کان او مظلوما ۔

قولہ للمشہورات شبہ بالاوّلیات ۔ اِس مقام پر یہ امر پیشِ نظر رہے کہ مشہورات اور اوّلیات میں بسا اوقات اشتباہ اور التباس واقع ہو جاتا ہے جس طرح کہ معتزلہ کو واقع ہوا حتیٰ کہ انہوں نے کہا الصدق منج عن النار والکذب موقع فیہا ۔ کہ یہ دونوں قضیئے اولیات میں سے ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ یہ تو مشہورات شرعیّہ میں سے ہیں ۔ لہٰذا یہ جاننا ضروری ہے کہ اولیات اور مشہورات میں امتیاز کیسے ہوگا ۔ تو ان میں فرق معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ عقل کو جمیع عوارض سے خالی کر لیا جائے اب عقل اس کو تسلیم کرے تو یہ مقدمہ اوّلیہ ہے ورنہ نہیں مثلاً "الصدق منج عن النار والکذب موقع فیہا" کو کوئی شخص محض عقل سے دریافت کرے ۔ قطع نظر اخبار شرع شریف کے تو اس شخص کو عقل سے النار کا علم ہی نہیں ہو سکے گا چہ جائے کہ الصدق منج عن النار والکذب موقع فیہا کا علم ہو اور دوسری بات یہ ہے کہ اولیات ہمیشہ صادقہ ہوتے ہیں بخلاف مشہورات کے یہ کبھی صادقہ ہوتے ہیں اور کبھی کاذبہ ۔ (ہاں مشہورات شرعیّۃ ہمیشہ صادقہ ہوتے ہیں)

قولہ صناعۃ الجدل ۔ صناعۃ جدل وہ ملکہ ہے جس کے ذریعہ قیاسات جدلیہ تالیف کرنے پر قدرت حاصل ہو جاتی ہے اور صناعۃ جدل کی غرض و غایت خصم کو الزام دینا یا اپنی رائے کی حفاظت کرنا ہے کیونکہ جدلی اگر مجیب ہے تو وہ اپنی رائے کی حفاظت کرے گا اور اگر جدلی سائل ہے تو وہ اپنے خصم کو الزام دے گا ۔ پس جدلی مجیب اپنے قیاسات کو مقدمات مشہورہ مطلقہ یا محدودہ خواہ صادقہ ہوں یا کاذبہ سے مرکب کرے گا اور سائل اپنے قیاسات کو اُن مقدمات سے مرکب کرے گا جو مجیب کے نزدیک مسلّم ہوں گے خواہ مشہورہ ہوں یا غیر مشہورہ ۔

عہ **قولہ القیاس الجدلی قیاس مرکب من مقدمات مشہورۃ او مسلّمۃ** : مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے قول من مقدمات مشہورۃ او مسلّمۃ میں تردید بطریق منع الخلو ہے یعنی قیاس جدلی صرف مشہورات سے مرکب ہو یا صرف مسلّمات سے یا دونوں سے ۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے قول من مقدمات مشہورۃ او مسلّمۃ میں لفظ او سے تردید بطریق منع الخلو مراد ہے ۔

فصل القیاس الخطابی قیاس مفید للظن ومقدماته مقبولات ماخوذات ممن یحسن الظن فیهم کالاولیاء والحکماء واما الماخوذات من الانبیاء علیهم وعلی نبینا الصلوٰۃ والسلام فلیست من الخطابۃ لانها اخبارات صادقۃ من مخبر صادق دل علی صدقہ المعجزۃ ولا مجال للوهم فیها حتی یتطرق الیه الخطاٗ والخلل فالقیاس المرکب منها برهانی قطعی المقدمات والمظنونات یحکم فیها بسبب الرجحان ویندرج فیها الحدسیات والتجربیات والمتواترات التی لم تبلغ الی حد الجزم بسبب عدم شعور العلۃ اوعدم بلوغ عدد المخبرین الی مبلغ التواتر ولهذا الصناعۃ منفعۃ عظیمۃ فی تنظیم امور المعاش وتنسیق احکام المعاد اما باستعمالها او بالاحتراز عنها ولذلک کان کبار الحکماء یستعملون تلک الصناعۃ کثیرا ویعظون بالکلام الخطابی جمًا غفیرًا ولابد ان تکون المقدمات المستعملۃ فیها مقنعۃ للسامعین مفیدۃ للواعظین۔

تقریر۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب الصناعات الخمس کی قسم ثانی کے بیان سے فارغ ہوئے، اب قسم ثالث کا بیان شروع فرماتے ہیں۔ قیاس خطابی وہ قیاس ہے جو ظن کا فائدہ دیتا ہے۔ (جس کے استعمال کرنے والے کو خطیب اور واعظ کہتے ہیں) اور اس کے مقدمات مقبولہ ہوتے ہیں۔ اور اُن لوگوں سے ماخوذ ہوتے ہیں جن کے بارے حُسنِ ظن ہوتا ہے جیسے اولیاٗ اللہ تعالیٰ اور حکماء (اولیاء اللہ تعالیٰ وہ مقربانِ بارگاہ صمدیت ہیں کہ وہ معاصی اور معائب سے احتراز کرتے ہیں اور دینِ محمدی صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم کے مددگار ہوتے ہیں اور حکماء وہ نفوس مرتاضہ ہوتے

ہیں جن میں صدق غالب ہوتا ہے۔ اب مصنف رحمۃ اللہ علیہ اپنے قول واما الماخوذات من الانبیاء الخ سے اُن لوگوں کا علیٰ[۱] رد بلیغ فرماتے ہیں جو لوگ اُن قضایا میں جو انبیاء کرام سے ماخوذہ ہوتے ہیں اور اُن قضایا میں جو اولیاء کرام اور حکماء سے ماخوذہ ہوتے ہیں کوئی فرق نہیں کرتے بلکہ وہ قضایا جو انبیاء کرام سے ماخوذہ ہوتے ہیں اُن کو بھی مقدمات خطابیہ میں شمار کرتے ہیں تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ ان لوگوں کا رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ وہ قضایا جو انبیاء کرام علی نبینا وعلیہم الصلوٰۃ والسلام سے ماخوذہ ہیں وہ مقدمات خطابیہ میں سے نہیں ہیں کیونکہ وہ قضایا تو اُس مخبر صادق کے اخبار صادقہ ہیں جس کے صدق پر معجزہ دال ہے۔ اور وہم کو ان میں کوئی مجال نہیں ہے۔ حتیٰ کہ ان میں خطاء اور خلل واقع ہو۔ اور وہ مقدمات تو بالکل قطعی اور یقینی ہوتے ہیں۔ لہٰذا جو قیاس ان قضایا سے مرکب ہوگا وہ برہانی قطعی المقدمات ہوگا۔ اور رہا قیاس خطابی کے مقدمات مظنونہ ہوتے ہیں کہ ان میں ترجیح ظن کی بناء پر حکم کیا جاتا ہے اور ان میں حدسیات اور تجربیات اور متواترات جو حد یقین کو نہ پہنچے ہوں داخل ہیں۔ حدسیات اور تجربیات کا حدِ یقین کو نہ پہنچنا اِس سبب سے ہوتا ہے کہ یہاں علت کا شعور نہیں ہوتا اور اگر علت کا شعور ہو جائے تو پھر یہ یقینیات سے ہوں گے۔ اور متواترات کا حدِ یقین کو نہ پہنچنا اس سبب سے ہوتا ہے کہ مخبرین کا عدد حد تواتر کو نہیں پہنچتا۔ اگر یہ عدد حد تواتر کو پہنچ جائے تو پھر یہ بھی یقینیات سے ہیں۔ اور اس صناعت خطابیہ کا دنیوی امور کے بندوبست اور ترتیب احکام اخروی میں منفعت عظیمہ اور فائدہ جسیمہ ہے یا تو اس صناعت خطابیہ کے استعمال اور اس سے جو حکم حاصل ہو اُس پر عمل کرنے سے جیسا کہ "لاتحسبن الذین یقتلون فی سبیل اللہ امواتا بل احیاء لانهم عند ربهم یرزقون فرحین۔ والذین عند ربهم یرزقون فرحین لیسوا امواتا بل احیاء۔ ان مقدمات کی ترتیب کی غرض اس قیاس کے حکم پر عمل کرنا ہے اور اللہ تعالیٰ کے راستہ میں مقتول ہونے پر برانگیختہ کرنا ہے کہ یہ اعمال خیر سے ایک عمل خیر ہے۔ اور یا یہ فائدہ عظیمہ اس طرح حاصل ہوگا کہ اس صناعۃ سے جو حکم حاصل ہوا ہے اس سے احتراز کیا جائے جیسے المقاتل بالمومنین جزاوہ جهنم لانہ یقتل المومنین متعمدًا ومن یقتل مومنًا متعمدًا فجزاوٗہ جهنم۔ ان قضایا کی تالیف کی غرض مومنین سے مقاتلہ کرنے سے ڈرانا ہے۔ اور اسی وجہ سے بڑے بڑے حکماء اس صناعۃ کا کثرت سے استعمال کرتے ہیں اور کلام خطابی سے ایک جماعت کثیر کو وعظ ونصیحت کرتے ہیں اور یہ بات ضروری ہے کہ وہ مقدمات جو اس میں استعمال کئے جاتے ہیں سامعین کو کفایت کریں اور واعظین کے لئے مفیدہ ہوں بایں طور کہ ان کا کلام سامعین میں مؤثر ہو۔

[۱] انبیاء تو پھر انبیاء ہیں حضور انور صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم کی اُمت کے اولیاء کرام کے مکاشفات بھی صحیح اور صادق ہوتے ہیں بالخصوص حضرت شیخ اکبر رحمۃ اللہ علیہ کے مکاشفات تو مشہور ومعروف ہیں۔ ۱۲

فصل القياس الشعری قياس مؤلف من المخيلات الصادقة اوالكاذبة المستحيلة او الممكنة المؤثرة فی النفس قبضا و بسطًا وللنفس مطاوعة للتخييل كمطاوعة للتصديق بل اشد منه و الغرض من هذه الصناعة ان ينفعل النفس بالترهيب و الترغيب و اشترط فی الشعران يكون الكلام جاريا علے قانون اللغة مشتملاً علی استعارات بديعة رائقة وتشبيهات اينقة فائقة بحيث يؤثر فی النفس تاثيرا عجيبا ويورث فرحًا او يوجب ترحا و من ثم لا يجوز فيه استعمال الاوليات الصادقة ويستحسن استعمال المخيلات الكاذبة كما قال العارف الگنجوی مخاطبا بولده فلذة كبده بيت۔ در شعر مپیچ و در فن او ؛ چوں اکذب اوست احسن او

وكقول القائل يصف الخمر ؎ لها البدر كاسٌ وهی شمسٌ يديرها ؛ هلال وكم يبدو اذا مزجت نجم۔ وقال الشاعر شعر

لا تعجبوا من بلی غلالته ؛ قد زرّ ازراره علی القمر۔ فشبّه المحبوب بالقمر وقال لا تعجبوا من انشقاق غلالته لانه قمر زر عليه الغلالة وكل قمر كذلك فغلالته تنشق ينتج غلالة المحبوب تنشق وقد ينتج اجتماع النقيضين نحو انا مضمر الحوائج باللسان مظهرها بالمدامع وكل مضمر الحوائج صامت وكل مظهرها متكلم ينتج انا صامت متكلم ولا يشترط

الوزن فی الشعر عند ارباب الميزان نعم يفيده حسنا والكلام الشعری اذا انشد بصوت طيب ازداد تاثيره فی النفوس حتی ربما يزيل فرط البهجة الغمائم عن الرؤس والاوائل من الحكماء اليونانيين كانوا احرص الناس علی الشعر۔

تقریر۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب الصناعۃ الخمس کی قسم ثالث کے بیان سے فارغ ہوئے اب قسم رابع کا بیان شروع فرماتے ہیں کہ قیاس شعری وہ قیاس ہے جو مخیلات سے مرکب ہو خواہ وہ صادقہ ہوں یا کاذبہ ممکنہ ہوں یا مستحیلہ بشرطیکہ وہ نفس میں قبض (یعنی رنجیدگی جو باعث نفرت ہے) یا بسط (یعنی پسندیدگی جو موجب رغبت ہے) کا اثر کریں۔ اور نفس تخییل کا متبع ہوتا ہے جس طرح تصدیق کا متبع ہوتا ہے بلکہ اس سے زیادہ کیونکہ تخییل میں نفس کو مزہ اور خوشگواری معلوم ہوتی ہے۔ اور اس صناعۃ کی غرض یہ ہے کہ نفس ترغیب اور ترھیب سے متاثر ہو مثلاً جب یہ کہا جائے الخمر یاقوتیۃ سیّالۃ" یعنی شراب یاقوتی رنگ کی ہوتی ہے بہتی ہوئی تو اس کے سننے سے نفس کو ایک قسم کا بسط حاصل ہوا جس سے خمر کے استعمال کی طرف رغبت پیدا ہو گئی اور جب کہا العسل مرۃ مھوّعۃ (کہ شہد بہت کڑوا اور قے لانے والا ہے) تو اس کے سننے سے نفس کو ایک قسم کا قبض حاصل ہوا جس سے عسل کے استعمال سے نفرت پیدا ہو گئی۔ اور شعر میں پہلی شرط یہ ہے کہ کلام قانون لغتہ پر جاری ہو یعنی عبارت ظاہر الدلالتہ ہو کہ سامعین کے ذہن علی الفور معانی کی طرف منتقل ہو جائیں اور دوسری شرط یہ ہے کہ کلام استعارات نادرہ عجیبہ اور تشبیہات پسندیدہ معجبہ پر مشتمل ہو۔ اس طور پر کہ نفس میں تاثیر عجب پیدا کرے اور مسرت کو پیدا کرے یا غم و اندوہ کے لئے موجب ہو اور اسی وجہ سے شعر میں اولیات صادقہ کا استعمال درست نہیں اور مخیلات کاذبہ کا استعمال مستحسن ہے جیسے العارف گنجوی یعنی حضرت مولانا نظام الدین گنجوی رحمۃ اللہ علیہ صاحب سکندر نامہ و مثنوی لیلی المجنوں" نے فرمایا۔ درانحالیکہ وہ اپنے بیٹے اور اپنے لخت جگر کو خطاب کر رہے تھے۔ بیت۔ در شعر مپیچ و در فن او ؛ چوں اکذب اوست احسن او یعنی شعر میں نہ لپیٹ اور نہ اس کے فن میں داخل ہو جبکہ تمام شعروں میں اچھا وہ ہوتا ہے جو تمام شعروں سے جھوٹا ہوتا ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ بطور مثال تخیلات کاذبہ کے دو شعر پیش کر رہے ہیں پہلا شعر یہ ہے ؎

لها البدر كاسٌ وهى شمس يديرها ؛ هلال وكم يبدو اذا مزجت نجم۔ اس کی ترکیب یہ ہے۔ "وھی شمس"، یہ جملہ "لھا"، کی ضمیر سے حال ہے۔ اور جملہ "یدیرھا" شمس کی صفت ہے اور ہلال "یدیرہ"، کا فاعل ہے اور "نجم" یہ "یبدو" کا فاعل ہے اور "اذا مزجت" بروزن و معنی خُلِطَتْ مجہول "یبدو" کی ظرف ہے اور کم یبدو" یہ جملہ معطوف ہے جملہ یدیرہا پر یا یہ جملہ مستانفہ ہے۔ اور مؤنث کی ضمیریں خمر کی طرف راجع ہیں۔ اس شعر کا معنی یہ ہے۔ شراب کے لئے ماہ تمام (یعنی چودھویں رات کا چاند) پیالہ لبریز ہے درانحالیکہ شراب خود آفتاب ہے جس کو پہلی رات کا چاند دَور میں لا رہا ہے اور بسا اوقات جب وہ شراب کسی چیز (یعنی پانی وغیرہ) سے ملائی جاتی ہے تو ستارے ظاہر ہو جاتے ہیں۔ شاعر نے شراب سے بھرے ہوئے پیالے کو بدر سے اور شراب کو آفتاب سے اور خالی پیالہ کو ہلال سے اور شراب کے پانی میں ملانے کے وقت جو بلبلے پیدا ہوتے ہیں اُن بلبلوں کو ستاروں سے تشبیہ دی ہے۔ اور متعجبانہ انداز میں کہتا ہے کہ شراب عجیب آفتاب ہے کہ اس کو ہلال دَور میں لاتا ہے اور اس سے زیادہ تعجب کی بات یہ ہے کہ آفتاب کے سامنے ستارے غروب ہو جاتے ہیں لیکن شراب ایسا آفتاب ہے کہ اس سے ستارے ظاہر ہو جاتے ہیں (اس کا کذب سب پر ظاہر ہے) مصنف رحمۃ اللہ علیہ دوسرا شعر پیش کر رہے ہیں: لا تعجبوا من بلى غلالته ؛ قد زرّ ازراره على القمر۔ بلی بالفتح پیرہن کا پرانا ہونا، اور "غلالته" اُس کپڑے کو کہتے ہیں جو سب کپڑوں کے نیچے پہنا جائے یعنی بنیان زرّ ماضی مجہول ہے اَزَرَّ زِر بالکسر اس کا معنی ہے پیراہن کی گھنڈی (بٹن) کا باندھنا اور ازرارہ بالفتح جمع زِر بالکسر بمعنی گریبان کی گھنڈیاں اور "زرّ ازرارہ" یہ لباس پہننے سے کنایہ ہے۔ شعر کا معنی یہ ہے۔ میرے محبوب کے بنیان کے پھٹ جانے سے تعجب نہ کرو کیونکہ بنیان کی گھنڈیاں چاند پر لگیں ہوئی ہیں۔ لوگوں سے سنا گیا ہے کہ ریشمی کپڑے کی ایک خاص قسم ہے کہ جب اُس کو چاند کی روشنی میں کیا جائے تو وہ فوراً پھٹ جاتا ہے تو شاعر اپنے محبوب کو چاند قرار دے کر کہتا ہے کہ یہ بنیان تو چاند کی روشنی کو بھی برداشت نہیں کرتا۔ تو اب جبکہ چاند اس کو پہنے ہوئے ہے تو اس کے پھٹ جانے سے کیا تعجب ہے۔ مصنف اس سے قیاس یوں ترتیب دیتے ہیں:-

لا تعجبوا من انشقاق غلالته لانه قمر زرّ عليه الغلالة وكل قمر كذالك فغلالته تنشق۔ ینتج غلالة المحبوب تنشق۔ یعنی اس کے کپڑے (بنیان) کے پھٹے ہوئے ہونے سے تعجب نہ کرو کیونکہ وہ چاند ہے کہ اس پر کپڑے کی گھنڈی لگائی گئی ہے اور جو چاند ایسے ہو تو اُس کا کپڑا پھٹ ہی جاتا ہے تو نتیجہ دے گا کہ محبوب کا پہنا ہوا کپڑا بھی پھٹ جائیگا

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ کبھی یہ اجتماع نقیضین کا نتیجہ دیتا ہے جیسے کوئی کہے:

انا مضمر الحوائج باللسان مظهرها بالمد امع ؛ وكل مضمر الحوائج صامت وكل مظهرها متكلم: ینتج انا صامت متكلم۔ یعنی کوئی شخص یوں کہے کہ میں حاجتیں زبان سے چھپانے والا ہوں لیکن آنسوؤں سے ظاہر کرنے والا ہوں۔ اور ہر وہ شخص جو حاجتوں کو چھپانے والا ہو خاموش ہے اور ہر وہ جو حاجتوں کا ظاہر کرنے والا ہو کلام کرنے والا ہے۔ تو نتیجہ آئے گا کہ میں خاموش ہوں اور کلام کرنے والا بھی اور یہ اجتماع نقیضین ہے (یعنی بظاہر نہ کہ حقیقۃً) اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مناطقہ کے نزدیک صرف تخییلات اور تشبیہات کی تالیف کو قیاس شعری کہتے ہیں۔ ان کے نزدیک منطقی ہونے کی حیثیت سے شعر کا موزون و مقفّی ہونا شرط نہیں ہے ہاں شعر کا موزون و مقفّی ہونا اس کو خوبصورت بنانے کا فائدہ دیتا ہے اور کلام شعری فی نفسہ نفوس میں مؤثر ہے اور اگر خوش الحانی کے ساتھ پڑھا جائے تو اس کا اثر نفوس میں بڑھ جاتا ہے یہاں تک کہ بسا اوقات زیادتی مسرت سروں سے عمامے اُتار دیتی ہے اور متقدمین حکماء یونانی شعر کے سب سے زیادہ حریص تھے (اس کے ساتھ ساتھ ابونصر فارابی تو موسیقی پر بھی بڑے حریص تھے بلکہ ان کو موسیقی میں بہت مہارت حاصل تھی۔ (کذا قیل)

ابحاث قولہ المخیّلات۔ مخیّلات وہ قضایا ہوتے ہیں جن کا نفس کو اذعان نہیں ہوتا لیکن ان کے ذہن میں آنے سے نفس کو بسط یا قبض، رغبت یا نفرت پیدا ہوتی ہے۔ جیسے "الخمر یاقوتیة سیالة" اس کے سننے سے نفس کو ایک قسم کا بسط حاصل ہوا جس سے خمر کے استعمال کی طرف رغبت پیدا ہو گئی۔ اور "العسل مرة مهوعة" جس کے سننے سے نفس کو ایک قسم کا قبض ہوا جس سے عسل (شہد) کے استعمال سے نفرت پیدا ہو گئی۔

قولہ استعادات۔ استعارہ کا لغوی معنی عاریت خواستن چیزے ہے۔ اور استعارہ کا اصطلاحی معنی ہے ایک شئ کو دوسری شئ سے تشبیہ دینا بغیر ذکر کرنے ادواتِ تشبیہ کے مثل کَ وکانّ وغیرہ کے پہلی شئ کو مشبّہ اور دوسری شئ کو مشبہ بہ کہتے ہیں اور استعارہ کی چار قسمیں ہیں۔ اس لئے کہ اگر ذکر مشبّہ کا ہو اور مراد بھی یہی ہو) اور انتقال مشبّہ بہ کی طرف ہو تو یہ استعارہ مکنیہ[1] یا استعارہ بالکنایۃ ہے اور اگر مشبّہ بہ کے لوازم میں سے کوئی لازم مشبّہ کے لئے ثابت کیا جائے تو یہ استعارہ تخییلیہ[2] ہے اور اگر مشبّہ بہ کے کسی مناسب کو مشبّہ کے لئے ثابت کیا جائے تو یہ استعارہ ترشیحیہ[3] ہے۔ اور اگر ذکر تو مشبّہ بہ کا ہو اور مراد مشبّہ

ہو (جیسے "رایت اسداً یرمی" میں اسد مشبہ بہ ہے اور اس سے مراد رجل شجاع ہے جو کہ مشبہ ہے) تو اس کو استعارہ تصریحیہ کہتے ہیں۔

قولہٗ **احسن او**۔ العارف الگنجوی کا یہ قول مفسّرین کرام کی اُس تفسیر سے ماخوذ ہے جو انہوں نے آیۃ مبارکہ الم تر انہم فی کل وادٍ یہیمون کے تحت فرمائی ہے۔ کہ شعراء ہر طرح جھوٹی باتیں بناتے ہیں اور ہر لغو و باطل میں سخن آرائی کرتے ہیں جھوٹی مدح کرتے ہیں جھوٹی ہجو کرتے ہیں۔ علماء کی ہجو کرتے ہیں اور اشقیاء کی مدح کرتے ہیں اور معانی مذمومہ اور مضامین قبیحہ کے بیان کرنے سے بالکل عار محسوس نہیں کرتے۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے۔ والشعراء یتبعھم الغاوون۔ کہ شاعروں کی پیروی گمراہ کرتے ہیں"، اور باوجود اس کے ذاتِ شعر میں کوئی قباحت نہیں اور نہ ہر شعر مذموم ہوتا ہے جیسا کہ حضورِ اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے۔ کلام حسنہ حسن وقبیحہ قبیح"، یعنی شعر، نثر کی طرح ہے پس ہر کلام کہ اُس کا معنی اور مطلب حسن ہو تو وہ حسن ہے اور ہر وہ کلام کہ اس کا معنی و مرام قبیح ہو تو وہ کلام قبیح ہوگا۔ ہمارے اس قول پر ارشادِ باری تعالیٰ: الا الذین آمنوا وعملوا الصالحات وذکروا اللہ کثیراً۔ شاھد ہے اس میں شعراء اسلام کا استثناء فرمایا گیا ہے۔ وہ حضور سیّد عالم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی نعت لکھتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کی حمد لکھتے ہیں۔ اسلام کی مدح لکھتے ہیں۔ پند و نصائح لکھتے ہیں اِس پر اجر و ثواب پاتے ہیں۔ بخاری شریف میں ہے کہ مسجد نبوی شریف میں حضرت حسان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے لئے منبر بچھایا جاتا تو وہ اس پر کھڑے ہو کر رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے مفاخر پڑھتے تھے اور کفار کی بدگوئیوں کا جواب دیتے تھے اور سیّد عالم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم ان کے حق میں دعاء فرماتے جاتے تھے۔ بخاری شریف کی حدیث میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے فرمایا بعض شعر حکمت ہوتے ہیں۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی مجلس مبارک میں اکثر شعر پڑھے جاتے تھے۔ جیسا کہ ترمذی میں جابر بن سمرہ سے مروی ہے۔ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا شعر کلام ہے بعض اچھا ہوتا ہے بعض بُرا، اچھے کو لے لو اور بُرے کو چھوڑ دو۔ شعبی نے کہا حضرت ابوبکر الصدیق شعر کہتے تھے۔ حضرت علی سب سے زیادہ شعر فرمانے والے تھے رضی اللہ تعالیٰ عنہم"، از تفسیر خزائن العرفان۔

فصل القیاس السفسطی وھو قیاس مرکب من الوھمیات الکاذبۃ المخترعۃ للوھم کقیاس غیر المحسوس علی المحسوس نحو کل موجود مشار الیہ وللوھمیات مشابھۃ شدیدۃ بالاولیات ولولا رد العقل والشرع حکم الوھم لدام الالتباس بینھما ومن الکاذبۃ المشبھات بالصادقۃ وھی قضایا یعتقدھا العقل بانھا اولیۃ او مشھورۃ او مقبولۃ او مسلمۃ لمکان الاشتباہ بھا لفظا او معنی فتوقع فی الغلط وھذہ الصناعۃ کاذبۃ مموھۃ غیر نافعۃ بالذات نعم نافعۃ بالعرض بان صاحبھا لا یغلط ولا یغالط ویقدر علی ان یغالط غیرہ وان یمتحن بھا ویعاندہ وصاحب ھذہ الصناعۃ ان قابل الحکیم یسمی سوفسطائیا وھذہ الصناعۃ سفسطۃ ای حکمۃ مموھۃ ملمعۃ والا فیسمی مشاغبیا وھذہ مشاغبۃ وعلی التقدیرین فصاحبہ غالط فی نفسہ مغالط لغیرہ وصناعتہ مغالطۃ وھی قیاس فاسد اما من جھۃ المادۃ فقط او من جھۃ الصورۃ فقط او کلیھما۔

تقریر۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب الصناعات الخمس کی قسم رابع کے بیان سے فارغ ہوئے اب قسم خامس کا بیان شروع فرماتے ہوئے فرماتے ہیں کہ قیاس سفسطی وہ قیاس ہے جو وہمیہ کاذبہ وہم کے گھڑے ہوئے مقدمات سے مرکب ہو جیسے غیر محسوس کو محسوس پر قیاس کرنا جیسے کل موجود مشار الیہ اور وہمیات کو اوّلیات کے ساتھ بڑی مشابہت ہے اگر عقل اور شرع شریف وہم کے حکم کو رد نہ کرتیں تو ان دونوں (یعنی وہمیات و اولیات) کے درمیان ہمیشہ التباس رہتا۔ اور یا قیاس سفسطی وہ قیاس ہے جو ایسے مقدمات کاذبہ سے مرکب ہوتا ہے جو مقدمات صادقہ کے ساتھ مشابہ ہوتے ہیں اور یہ ایسے قضایا ہوتے ہیں جن کو عقل اولیہ یا

مشہورہ یا مقبولہ یا مسلّمہ جانتی ہے کیونکہ ان کا قضایا صادقہ کے ساتھ لفظاً یا معنی کے اعتبار سے اشتباہ ہوتا ہے اِس لئے وہ غلطی میں ڈال دیتے ہیں (یعنی قیاس سفسطی وہ قیاس ہے جس کا کوئی مقدمہ وہمیہ کاذبہ یا کاذبہ مشابہ صادقہ ہو جیسے العقل موجود وکل موجود مشار الیہ فالعقل مشار الیہ۔ زید اسد وکل اسد ذو مخالب فزید ذو مخالب) مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ صناعۃ کاذبہ ملمع کی ہوئی غیر مفید بالذات ہے ہاں یہ صناعۃ بالعرض نافع ہے بایں طور کہ اِس صناعۃ والا نہ غلطی کرتا ہے اور نہ غلطی میں ڈالا جاتا ہے اور دوسرے کو غلطی میں ڈال دینے کی قدرت رکھتا ہے۔ اور ان قضایا کے ذریعہ دوسروں کا امتحان بھی لے سکتا ہے یا عناد میں دوسروں کا مقابلہ بھی کر سکتا ہے اور اِس صناعۃ کا صاحب جب حکیم کا مقابلہ کرے تو اُس کا نام سوفسطائی رکھا جاتا ہے اور اِس صناعۃ کا نام سفسطہ یعنی ملمع سازی کی ہوئی حکمت ہے۔ اور اگر اِس صناعۃ کا صاحب غیر حکیم سے مقابلہ کرے تو اس شخص کا نام مشاغبی رکھا جاتا ہے اور اس صناعۃ کو مشاغبۃ کہتے ہیں اور دونوں تقدیروں پر اِس صناعۃ والا خود غلطی کرنے والا اور دوسروں کو غلطی میں ڈالنے والا ہوتا ہے اور اس صناعۃ کا نام مغالطہ ہوتا ہے اور یہ قیاس فاسد ہوتا ہے یا تو فقط مادہ کے اعتبار سے یا فقط صورۃ کے اعتبار سے یا مادہ اور صورت دونوں کے اعتبار سے۔

ابحاث **قولہ السفسطی**۔ یہ نام سُفا بمعنی حکمۃ و اسطا بمعنی الباطل والتمویہ یعنی تلبیس و دھوکا دینا، سے مرکب ہے اور مجموع کا معنی حکمۃ باطلہ ملمع سازی کی ہوئی ہے۔ اور یہ وہ ملکہ ہے جس کے ذریعہ حجۃ باطلہ کی تالیف پر قدرت حاصل ہو جاتی ہے۔

قولہ الوھمیات۔ وہمیات وہ قضایا (کاذبہ) ہوتے ہیں جن میں نفس، وہم کا مطیع ہو کر محسوس کا حکم غیر محسوس پر لگا دیتا ہے جیسے کل موجود قابل الاشارۃ الحسیّۃ۔

قولہ للوھم۔ وہم حواس باطنہ کی اقسام خمسہ میں سے ایک قسم ہے اور یہ اُس قوت کا نام ہے جو دماغ کے بطن اوسط کے آخر میں ہے اور یہ اُن جزئیات کا ادراک کرتی ہے جو حواس ظاہرہ سے مدرکہ نہیں ہو سکتیں۔ اور جزئیات محسوسہ بحسّ ظاہر منتزع ہوتی ہیں۔ مثلاً جس قوّت سے بکری کو اس امر کا ادراک ہوتا ہے کہ بھیڑیئے سے بھاگنا چاہیئے۔ اس قوت کا نام وہم ہے۔ چونکہ وہم کا نفس پر غلبہ عظیم ہوتا ہے۔ اور نفس اِس کا اس درجہ مسخّر و مطیع ہوتا ہے کہ وہم صادق یا کاذب جو حکم لگائے اُس کو قبول کر لیتا ہے (اسی لئے قوتِ وہم کو سلطان القوی الجسمانیہ اور مخدوم القوی الجسمانیہ کہا جاتا ہے) بایں وجہ نفس، وہم کے دھوکہ میں آکر اکثر محسوس کا حکم غیر محسوس پر لگا دیتا ہے اور اس کے نزدیک وہمیات بیشتر اوّلیات کے ساتھ ملتبس

ہو جاتے ہیں چنانچہ بہت سے لوگ جو شریعت مطہرہ اور عقل صرف کے ذریعہ تدبر اور تفکر نہیں کرتے وہ تمام عمر اوہام باطلہ کی تاریکیوں میں بھٹکتے رہتے ہیں اگر اللہ سبحانہٗ و تعالیٰ عقل صرف اور شریعت حقہ سے اپنے خاص بندوں کی دستگیری نہ فرماتے تو وہ بھی اوہام باطلہ کی تاریکیوں میں بھٹکتے پھرتے ان سے کبھی نہ نکل سکتے۔ اعاذنا اللہ منہا۔

قولہ لفظاً او معنیً۔ اشتباہ لفظی کی مثال جیسے تیرا قول چشمۂ آب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ھذہ عین و کل عین یضیئی بھا العالم فھذہ العین یضیئی بھا العالم۔ پس اِس میں لفظ عینؔ کے چشمۂ آب اور شمسؔ کے درمیان مشترک ہونے کی وجہ سے اشتباہ واقع ہو گیا اور اشتباہ معنوی کی مثال جیسے تیرا قول اُس صورۃ فرس جو دیوار پر منقوشہ ہے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ہذا فرس وکل فرس صاہل فھذا صاہل اور تصویر الفاظ میں سے نہیں ہے اور اِسی کے سبب یہاں اشتباہ واقع ہو رہا ہے۔

قولہ و صاحب ھذہ الصناعۃ۔ مغالطون کے دو گروہ ہیں ایک سوفسطائی اور دوسرا مشاغبی ہے۔ اگر قیاس سفسطی کے ذریعہ حکیم مستدل اور برہن سے مقابلہ کیا جائے جبکہ اِس کے قضایا مشابہ بالاوّلیات ہوں تو اِس وقت اِس قیاس کو سفسطہ اور اس کے مؤلف کو سوفسطائی کہتے ہیں۔ اور اگر قیاس سفسطی کے ساتھ جدلی کا مقابلہ کیا جائے تو اس وقت اِس کو مشاغبۃ کہتے ہیں (اور مشاغبۃ ایک دوسرے سے جھگڑے کو کہتے ہیں) اور اس کے مؤلف کو مشاغبی کہتے ہیں۔

قولہ و صناعۃ۔ چونکہ مغالطہ کو مرکب خارجی کے ساتھ مشابہت ہے اور مرکب خارجی کے لئے علل اربعہ ہوتی ہیں للہٰذا بعض محققین نے مغالطہ کے لئے بھی اسباب اربعہ کا بیان کیا ہے۔ ۱؎ سبب فاعلی اور وہ عقل ناقص یا وہم زائغ ہے۔

۲؎ سبب غائی اور وہ طلب جاہ و شہرت بین الناس ہے اور مغالطہ چاہتا ہے کہ لوگ میری توقیر و تعظیم کریں۔

۳؎ سبب صوری اور وہ جھوٹ اور خیانت اور تلبیس ہے۔

۴؎ سبب مادی اور وہ قضایا کاذبہ مشابہ بالصوادق ہیں۔

فصل فی اسباب الغلط اعلم ان اسباب الغلط مع کثرتہا راجعۃ الی امرین احدھما سوء الفھم فقط و ثانیھما اشتباہ الکواذب بالصوادق والاول انما یکون بسبب انغماس النفس فی ظلمات الوھم حتی یستیقن الکواذب صادقۃ بل ضروریۃ نحو الھواء لیس بمبصر و کل مالیس بمبصر لیس بجسم فالھواء لیس بجسم واما الثانی ففیہ تفصیل علی ماسیأتی وقال بعض المحققین ترجع الی امر واحد وھو عدم التمیز بین الشئ وشبھہ فقط۔

تقریر۔ جب غلطی بغیر سبب کے نہیں ہوتی تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ اِس فصل میں غلطی کے اسباب کا ذکر فرماتے ہیں کہ یہ فصل غلطی کے اسباب اور غلطی کے بواعث کے بیان میں ہے۔ جاننا چاہیئے کہ غلطی کے موجبات اور بواعث باوجودیکہ کثیر ہیں دو باتوں کی طرف رجوع کرتے ہیں ایک فقط غلط فہمی ہے اور دوم قضایا کاذبہ کا قضایا صادقہ سے مشتبہ ہوجانا ہے اور اول یعنی غلط فہمی صرف اس سبب سے ہوتی ہے کہ نفس وہم کی تاریکیوں کے دریاؤں میں اِس قدر ڈوبا ہوا ہوتا ہے کہ قضایا کاذبہ کو صادقہ بلکہ ضروری و بدیہی یقین کرتا ہے۔ جیسے الھواء لیس بمبصر و کل مالیس بمبصر لیس بجسم فالھواء لیس بجسم اور سبب ثانی یعنی قضایا کاذبہ کا قضایا صادقہ سے مشتبہ ہوجانا، تو اس میں تفصیل ہے جیسا کہ عنقریب آجائے گا اور بعض محققین نے کہا ہے کہ غلطی کے اسباب اور موجبات کا رجوع صرف ایک امر کی طرف ہے یعنی شئ اور مشابہ شئ میں امتیاز نہ کرنا۔

ابحاث قولہ **انغماس النفس** الخ۔ اوّل یعنی غلط فہمی کا سبب نفس کا ظلمتِ مادّیہ میں ڈوبا ہوا ہونا اور وہم کا عقل پر غلبہ عظیم ہونا اور نفس کا وہم کے لئے مطیع و مسخر ہونا ہے حتی کہ نفس، قضایا کاذبہ قطعیہ کو ضروریہ اور کبھی اوّلیہ یا متواترہ یقین کرلیتا ہے۔ کاذب اور ضروری یا متواترہ کے درمیان امتیاز کرنے کے لئے عقل صرف کا غور و فکر درکار ہوتا ہے جس میں وہم کو دخل نہ ہو۔ نیز کواذب اور متواترات کے امتیاز کے لئے قرون سابقہ اور رجال سالفہ کا لحاظ بھی ضروری ہے جن کے ذریعہ

وہ قضایا منقول ہوں۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ قضایا وہمیۃ اور قضایا ضروریہ کے درمیان امتیاز کرنا بہت مشکل کام ہے یہ اسی شخص کا حصّہ ہے جس کو اللہ تبارک و تعالیٰ فہم سلیم عطا فرمائے و ذالک فضل اللہ یؤتیہ من یشاء واللہ ذو الفضل العظیم۔ اور چونکہ عقلی تدبر و تفکر میں بھی غلطی واقع ہوجاتی ہے اس لئے ظلمات وہمیّہ سے نجات پانے کے لئے یہ ضروری امر ہے کہ ہمیشہ قلب و لسان سے اللہ تبارک و تعالیٰ کا ذکر جاری رہے اور مجاہدات سے نفس کا تزکیہ کیا جائے جیسا کہ حضرات صوفیہ کرام رحمۃ اللہ علیہم کا طریقہ مبارکہ ہے جس کے ذریعہ سے وہ ظلماتِ وہم سے محفوظ رہتے ہیں اور قضایا صادقہ ان کے لئے فطریات بلکہ فطریات سے بھی اظہر اور روشن تر ہوتے ہیں۔

قولہ **نحو الھواء لیس بمبصر** الخ۔ اِس مقام پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اس مثال (الھواء لیس بمبصر و کل مالیس بمبصر لیس بجسم فالھواء لیس بجسم) میں صغریٰ سالبہ ہے جبکہ شکل اوّل کے انتاج کی شرط ایجاب صغریٰ ہے جو یہاں مفقود ہے۔

الجواب۔ اِس اعتراض کا وہی جواب ہے جو الخلاء لیس بموجود و کل مالیس بموجود لیس بمحسوس فالخلاء لیس بمحسوس پر وارد شدہ اعتراض کا شرح سلم العلوم میں دیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ الخلاء لیس بموجود۔ یہ صغریٰ موجبہ سالبۃ المحمول ہے سالبہ نہیں ہے اس پر کبریٰ دلالۃ کر رہا ہے کیونکہ کبریٰ میں نسبت سلبیہ ای کل مالیس بموجود"، کو موضوع کے افراد کے لئے مرآۃ بنایا گیا ہے۔

فصل عدم التمیز بین الشئ و شبهہ ینقسم الی ما یتعلق بالالفاظ والی ما یتعلق بالمعانی القسم الاول اعنی ما یتعلق بالالفاظ قسمان الاول ما یتعلق بالالفاظ لا من جهۃ الترکیب و الثانی ما یتعلق بها من حیث الترکیب ثم المتعلق بالالفاظ من جهۃ الاول قسمان الاول ما یتعلق بالالفاظ انفسها وذلك بان یکون الالفاظ مختلفۃ فی الدلالۃ فیقع فیہ الاشتباہ فیما هو المراد کالغلط الواقع بسبب کون اللفظ مشترکا لفظیا بین معنیین او اکثر و کون احد معانیہ حقیقیا والاخر مجازیا ویندرج فیہ الاستعارۃ وامثالها وکل ذلك یسمی بالاشتراك اللفظی کما تقول لعین الماء هذہ عین وکل عین یستضئ بها العالم فهذہ العین یستضئ بها العالم او تقول زید اسد وکل اسد لہ مخالب فزید لہ مخالب والغلط فی الاول کون لفظ العین مشترکا لفظیا بین عین الماء والشمس وفی الثانی کون اطلاق لفظ الاسد علی زید مجازیا وعلی الحیوان المفترس حقیقیا والثانی ما یتعلق بالالفاظ بسبب التصریف کالاشتباہ الواقع فی لفظ المختار فانہ اذا کان بمعنی الفاعل کان اصلہ مختیر ابکسر الیاء واذا کان بمعنی المفعول کان اصلہ مختیرا بفتحها او بسبب الاعجام والاعراب کما یقول القائل غلام حسن من غیر اعراب فیظن تارۃ ترکیبا توصیفیا والاخری ترکیبا اضافیا والمتعلق بالالفاظ من جهۃ الترکیب فاما بالنظر

الی اختلاف المرجع نحو ما یعلمہ الحکیم فهو یعمل بما یعلمہ فان عاد الضمیر الی الحکیم صدق والا کذب واما بافراد المرکب نحو النارنج حلو حامض صادق وان افرد وقیل هذا حلو وحامض لم یصدق واما بجمع المنفصل نحو زید طبیب وماهر صدق وان جمع وقیل طبیب ماهر کذب

تقریر۔ جب شئ اور مشابہ شئ میں امتیاز نہ کرنے کی کئی قسمیں تھیں تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس فصل میں اُن اقسام کا بیان فرماتے ہوئے فرماتے ہیں کہ شئ اور مشابہ شئ میں امتیاز نہ کرنا دو قسم ہے ایک وہ جو الفاظ کے ساتھ متعلق ہے اور دوسری وہ جو معانی کے ساتھ متعلق ہے قسم اول یعنی جو الفاظ کے ساتھ متعلق ہے دو قسم ہے۔ اول وہ جو الفاظ کے متعلق ہے مگر باعتبار ترکیب کے نہیں اور ثانی وہ جو الفاظ کے ساتھ متعلق ہے باعتبار ترکیب کے پھر وہ جو الفاظ کے ساتھ متعلق ہے لا من جهۃ الترکیب دو قسم ہے اول وہ جو نفس الفاظ ہی سے متعلق ہے کہ اُس میں تصریف اور اعجام اور اعراب کو دخل نہیں ہے۔ اور یہ اس طرح کہ الفاظ دلالۃ میں مختلف ہوں تو ان میں یہ اشتباہ واقع ہو جائے گا کہ مراد کیا ہے جیسے وہ غلطی جو اس سبب سے واقع ہو کہ لفظ دو یا زیادہ معانی میں مشترک لفظی ہے اور یا اس سبب سے اشتباہ واقع ہو جاتا ہے کہ لفظ کا ایک معنی حقیقی ہو اور دوسرے مجازی۔ اور اس قسم میں استعارہ اور اسکے امثال سب مندرج ہیں اور تمام کا نام اشتراک لفظی ہے جس طرح تو چشمۂ آب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہے ھذہ عین و کل عین یستضئ بها العالم فهذہ العین یستضئ بها العالم۔ یا تو یہ کہے زید اسد و کل اسد لہ مخالب فزید لہ مخالب۔ مثال اول میں غلطی کا سبب لفظ عین کا چشمۂ آب اور آفتاب میں مشترک لفظی ہونا ہے اور دوسری مثال میں لفظ اسد کا اطلاق زید پر مجازی اور حیوان مفترس (یعنی چیرنے پھاڑنے والا جانور) پر حقیقی ہونا ہے اور دوسری قسم وہ ہے جو متعلق الفاظ ہو مگر بلحاظ تصریف (گردان) جیسے وہ اشتباہ جو لفظ مختار میں واقع ہوا ہے کیونکہ اگر یہ (یعنی لفظ مختار) بمعنی فاعل یعنی صیغۂ اسم فاعل ہو تو یہ اصل میں مختیر بکسر یاء ہے بروزن مجتنِب اور جب بمعنی مفعول یعنی صیغۂ اسم مفعول ہو تو یہ اصل میں مختیَر بفتح الیاء ہے بروزن مجتنَب۔ اور یا یہ اشتباہ بلحاظ نقطے اور اعراب کے ہو گا جیسے کوئی قائل غلام حسن بغیر اعراب کے کہے تو کبھی ترکیب توصیفی سمجھی جائیگی یعنی غلامٌ حسنٌ اور کبھی ترکیب اضافی یعنی غلامُ حسنٍ۔ اور وہ اشتباہ جو الفاظ کے متعلق بلحاظ ترکیب ہے یا تو باعتبار اختلاف مرجع کے ہو گا جیسے ما یعلمہ الحکیم فهو یعمل بما یعلمہ (وہ چیز جس کو حکیم جانتا ہے پس وہ اُس چیز کے ساتھ عمل کرتا ہے

جس کو وہ جانتا ہے، پس اگر ضمیر مرفوع بما یعلمہ حکیم کی طرف لوٹے تو یہ قضیہ صادقہ ہے ورنہ کاذبہ اور یا یہ اشتباہ مرکب[۱] کو مفرد لانے کے سبب ہوگا جیسے الفارنج حلوٌ حامض (کہ نارنگی کھٹ مٹھی ہوتی ہے) یہ صادق ہے اور اگر اس کو مفرد لایا جائے اور کہا جائے ھذا حلوٌ وحامض (کہ یہ شیریں اور کھٹا ہے) تو یہ صادق نہیں اور یا یہ اشتباہ منفصل[۲] چیزوں کو جمع کرنے سے واقع ہوتا ہے جیسے زید طبیب وماہر اور اگر یوں کہا جائے، زید طبیب ماہر تو یہ کاذب ہے کیونکہ یہاں پہلا معنی مقصودی فوت ہو رہا ہے۔

ابحاث قولہ الاعجام۔ یعنی کبھی عدمِ نقطہ، اشتباہ اور غلطی واقع ہونے کا سبب ہوتا ہے جیسے ہمارا یہ قول "حر الحزحز" یہ بغیر نقطوں کے مقصود کے غیر کا احتمال رکھتا ہے۔ اگر مواضع مناسبہ میں نقطے لگا دیئے جائیں جیسے "خبز الخبز خیر خبز" تو خفاء زائل ہو جائیگی اور مقصود واضح ہو جائیگا۔ اور اسی طرح ہمارا یہ قول "معسر" نقطوں کے اختلاف سے دو معنوں کا احتمال رکھتا ہے ایک یہ ہے قفیز بُرّ یعنی گندم کا پیمانہ جس میں بارہ صاع کی گنجائش ہو اور اس قول سے مقصود بھی یہی ہے اور دوسرا احتمال یہ ہے فقیر ثوب یعنی محتاجِ ثوب کہ انکے پاس اتنا کپڑا ہو جس سے اپنا جسم ڈھانپ سکے اور اس قول سے یہ معنی مراد نہیں ہے۔ اور اعجام کی وجہ سے اشتباہ اور غلطی واقع ہونے کی یہ مثال بھی بڑی موزون ہے (ای لغۃ اردو یہ میں) شعر ہم دعا لکھتے رہے اور وہ دغا پڑھتے رہے ؎ ایک نقطے نے ہمیں محرم سے مجرم کر دیا اور ایسے ہی رسم الخط بھی اشتباہ اور غلطی کا سبب بن جاتا ہے جیسے مثل الشطرنج اباحنیفۃ وھو الشافعی" اس کا کوئی معنی محصل نہیں ہے ہاں جب اس قول کو رسم الخط کے موافق لکھا جائے "مثل الشطرنج اباحتی فتیّ وھو الشافعی" تو اس سے معنی مقصودی ظاہر ہو جائیگا کیونکہ اس کا معنی یہ ہے۔ جوانے مثل شطرنج مرا مباح گردانید واں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ است۔

قولہ اختلاف المرجع۔ اسی قبیل سے ابن جوزی رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول ہے۔ افضل البشر بعد نبینا صلی اللہ علیہ وسلم "من کانت بنتہ تحتہ"، واقعہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ آپ منبر پر خطبہ دے رہے تھے اسی دوران اہل سنت اور اہلِ تشیع نے اس امر کے بارے "کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد آپ کی اُمت میں سے کون افضل ہے" محاکمہ طلب کیا تو آپنے فرمایا "من کانت بنتہ تحتہ" تو اس قول سے دونوں فریق راضی ہو گئے۔ کیونکہ شیعہ نے گمان کیا کہ بنتہ کی ضمیر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اور تحتہ کی ضمیر مَن کی طرف راجع ہے اور معنی یہ ہے الذی بنتہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ای فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا تحتہ، وھو مدینۃ العلم سیدنا علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ" اور اہلِ سنت نے گمان کیا کہ بنتہ کی ضمیر مَن کی طرف اور تحتہ، کی ضمیر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف راجع ہے اور معنی یہ ہے "الذی بنتہ، ای عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا تحت النبی صلی اللہ علیہ وسلم وھو سیدنا ابوبکر الصدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔

فصل فی الاغالیط التی تقع بسبب المعنی وھذا ایضا اقسام لانھا اما من جھۃ المادۃ او من جھۃ الصورۃ اما التی من جھۃ المادۃ فکما یکون بحیث اذا رتب المعانی فیہ علی وجہ یکون صادقا لم یکن قیاسا واذا رتب علی وجہ یکون قیاسا لم یکن صادقا کقولک الانسان ناطق من حیث ھو ناطق ولا شئ من الناطق من حیث ھو ناطق بحیوان فلا شئ من الانسان بحیوان اذ مع اعتبار قید من حیث ھو ناطق یکذب الصغری ومع حذفہ عنھا یکذب الکبری وان حذف من الصغری واثبت فی الکبری یلزم اختلال ھیئۃ القیاس لعدم الاشتراک واما التی من جھۃ الصورۃ فکما یکون علی ھیئۃ غیر ناتجۃ وجمیع ذلک سوء التالیف کقول القائل الزمان محیط بالحوادث والفلک محیط بھا ایضا ینتج فالزمان ھو الفلک وھو شکل ثان وقد فات فیہ شرط اختلاف المقدمتین ایجابا وسلبا لکونھما موجبتین ھھنا والآن نذکر بعض المغالطات التی سبب وقوعھا فساد الصورۃ فنقول من المغالطات الصوریۃ المصادرۃ علی المطلوب نحو زید انسان لانہ بشر وکل بشر انسان ومنھا اخذ ما بالعرض مکان ما بالذات نحو الجالس فی السفینۃ متحرک وکل متحرک لا یثبت فی موضع واحد ومنھا ان لا یتکرر الاوسط بتمامہ کما یقال الانسان لہ شعر وکل شعر ینبت ینتج الانسان ینبت فان الاوسط لہ الشعر ولم

يجعل بتمامه موضوع الكبرى ومنها ان لا يكون الاوسط متشابها فى المقدمتين
لاختلافه بالقوة والفعل نحو قوله الساكت متكلم والمتكلم ليس بساكت
ينتج الساكت ليس بساكت ومنها اختلال التركيب بسبب شك وقع
بان القيد من الموضوع او من المحمول كقولهم الانسان وحده ضاحك
وكل ضاحك حيوان . ينتج الانسان وحده حيوان والغلط انما نشأ
من توهم ان لفظة وحده جزء من الموضوع ولو جعل جزء من المحمول
وقيل الانسان هو وحده ضاحك وكل ما هو وحده ضاحك فهو
حيوان لصدقت النتيجة لانها اذ ذاك الانسان حيوان فالغلط فى هذا
المثال بسبب سوء اعتبار الحمل ومنها ان لا يكون الاكبر محمولا على جميع
افراد الاوسط فى الكبرى وذلك كما نقول كل انسان حيوان والحيوان
عام او جنس او مقول على كثيرين مختلفى الحقيقة فينتج كل انسان عام
او جنس او مقول على كثيرين مختلفى الحقيقة وهو باطل قطعا والسبب
فى الغلط انما هو اهمال كلية الكبرى اذ الكبرى طبعية فلا يتعدى الحكم ومنها
ما يقع بسبب تقدم الروابط وتاخرها عن السلوب وكذا تقدم الجهة
على السلوب وتاخرها عنها نحو زيد ليس هو بقائم وزيد هو ليس بقائم
وبالضرورة ان لا يكون وليس بالضرورة ان يكون ولا يلزم ان يكون

ويلزم ان لا يكون وتكثر السلوب من هذا الباب فان مراتب الشفعية
كسلب سلب وسلب سلب سلب سلب اثبات والوترية كسلب سلب
السلب وغيرها سلب ومنها اخذ الاعتبارات الذهنية والمحمولات
العقلية امورا عينية كما اذا قيل ان الانسان كلى فيظن انه فى الاعيان
كذلك وليس هذا الظن بصواب فان الكلية انما تعرض الاشياء فى
الذهن دون الخارج ومن هذا التحقيق ينحل اغلوطة اخرى تقريرها
ان يقال الممتنع موجود لانه ان امتنع شئ فى الخارج لكان امتناعه
حاصلا فى الخارج فيكون الممتنع موجودا فى الخارج فيلزم وجود
الممتنع وهو باطل قطعا ووجه الانحلال ان الامتناع اعتبار ذهنى لا
يلزم من اتصاف شئ به وجوده فى الخارج ليلزم وجود المتصف به
فى الخارج ومنها اخذ مثال الشئ مكانه كما تقول لمثال النار انه نار و
كل نار محرق فهو محرق وهذا الاشتباه هو الذى احتج به المنكرون
للوجود الذهنى حيث قالوا لو حصلت الاشياء بانفسها لزم احتراق
الذهن عند تصور النار واختراقه عند تصور الجبل واتصافه بالبياض
والسواد عند تصورهما وهكذا وحله انه من باب اخذ ما بالعرض
مكان ما بالذات يعنى ان الاحراق والخرق وغيرهما من العوارض

التی تلحق الشیٔ اذا وجد بوجود اصلی خارجی ولیست من العوارض للوجود الظلی الذهنی ومنها اخذ جزء العلة مکان العلة کما اذا حمل سبعون رجلا حجرا ثقیلا سبعین فرسخا مثلاً فیتوهم ان الواحد منهم یحمله فرسخا واحدا ومنها اجراء طریق الاولویة عند الاختلاف کما تقول الانسان لیس باولی باضافة النفس الناطقة من العصفور بعد ما اشترکا فی الحیوانیة ومنها ما وقع من قلة المبالات بالحیثیات وترك الاعتناء بها کقول القائل کل ابیض دخل فی حقیقته البیاض وزید ابیض فیلزم دخول البیاض فی حقیقیة ومنشاء الغلط فیه ان البیاض داخل فی مفهوم الابیض من حیث انه ابیض لا من حیث انه حیوان و انسان ومنها قولهم مماثل المماثل مماثل نحو الانسان مماثل للنخلة والنخلة مماثلة للحجر فی کونه غیر ذی نفس فیلزم کون زید جمادا ووجه التغلیط فیه ان مماثلة النخلة للانسان فی امر وهو الطول مثلاً ومماثلتها للحجر فی شیٔ اخر ومما یوقع فی الغلط اخذ العدم المقابل للملکة مکان الضد والنقیض کالسکون فانه عدم الحرکة عما من شانه ان یتحرك وکالعمی فانه عدم البصر عما من شانه ان یکون بصیرا فیظن ان الحجر ذا ساکنة والجدار اعمی و من المغالطات المشهورة قولهم لا یمکن تحصیل مجهول لان ذلك المجهول

اذا حصل فبما یعرف انه مطلوبك فلا بد من بقاء الجهل او وجود العلم قبله حتی تعرف انه هو وعلی التقدیرین یمتنع تحصیله اما علی الاول فلاستحالة معرفته اذا وجد واما علی الثانی فلامتناع تحصیل الحاصل والجواب ان المطلوب معلوم من وجه ومجهول من وجه فبعد حصول المجهول یعلم بالوجه المعلوم المخصص انه المطلوب وهذا کمثل عبد ابق اذا وجد فانه کان معلوم الذات مجهول المکان فبعد ما وجد عرفت بما کنت عارفا به من ذاته وصورته انه ابقك۔

تقریر۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب عدم التمیز المتعلق بالالفاظ کے بیان سے فارغ ہوئے، اب اس فصل میں عدم التمیز المتعلق بالمعانی کا بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ فصل اُن غلطیوں کے بیان میں ہے جو معنی کے سبب سے واقع ہوتی ہیں اور اس کی بھی چند اقسام ہیں کیونکہ غلطی یا مادہ کی جہت سے ہوگی یا صورت کی جہت سے۔ وہ غلطی جو مادہ (کہ وہ قضایا ہیں جن سے قیاس مرکب ہوتا ہے) کی جہت سے ہو جیسے کہ وہ مرکب ایسا ہو کہ جب معانی کو اِس طور پر ترتیب دیں کہ وہ صادق ہو تو قیاس نہ بنے اور جب اِس طور پر ترتیب دیں کہ وہ قیاس بنے تو وہ صادق نہ ہو جیسے الانسان ناطق من حیث ھو ناطق ولاشئی من الناطق من حیث ھو ناطق بحیوان فلاشئی من الانسان بحیوان کیونکہ دونوں مقدموں (صغریٰ وکبریٰ) میں "من حیث ھو ناطق" کی قید کے اثبات سے صغریٰ کاذب ہوگیا اس لئے کہ ناطق، انسان کی ذاتی ہے اور ذات کے لئے ذاتیات کا ثبوت ضروری ہوتا ہے اس میں کسی حیثیت کو دخل نہیں ہوتا ہے ورنہ ذات اور ذاتی کے درمیان تخلل جعل لازم آئے گا اور اگر "من حیث ھو ناطق" کی قید صغریٰ و کبریٰ دونوں سے حذف کر دیں تو کبریٰ کاذب ہو جائے گا اس لئے کہ اِس صورت پر کبریٰ "لاشئی من الناطق بحیوان" رہ جائے گا اور اس کا کذب بالکل ظاہر ہے کیونکہ ناطق، انسان کی فصل ہے اور حیوان اِس کی جنس ہے اور جنس کی سلب فصل سے درست نہیں ہے۔ اور اگر "من حیث ھو ناطق" کی قید صغریٰ سے حذف کر دیں اور کبریٰ میں باقی رکھیں

تو دونوں مقدمے تو صادق ہیں مگر حد اوسط مکرر نہ ہونے کی وجہ سے قیاس کی صورت میں خلل لازم آئے گا اور اگر "من حیث ھو ناطق" کی قید صغریٰ میں باقی رکھیں اور کبریٰ میں حذف کر دیں تو اس صورت پر ایک تو حد اوسط مکرر نہ ہونے کی وجہ سے صورۃ قیاس میں خلل لازم آئے گا اور دوسرے صغریٰ و کبریٰ دونوں کا کذب لازم آئے گا۔

اور رہا وہ مغالطہ جو صورۃ کی جہت سے ہو اس کی مثال وہ قیاس ہے جو ہیئت غیر ناتجہ پر ہو اور یہ تمام صورتیں ترکیب کی خرابی کی ہیں جیسے قائل کا یہ قول الزمان محیط بالحوادث والفلک محیط بہا ایضاً۔ فالزمان ھو الفلک۔ یہ شکل ثانی ہے کہ اس میں ایک شرط (یعنی مقدمتین کا ایجاب و سلب میں مختلف ہونا) مفقود ہے کیونکہ یہاں دونوں مقدمے موجبہ ہیں۔

جب بعض مغالطات سے احتراز نہایت دشوار تھا تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ متعلم کی اطلاع کے لئے ان کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اب ہم بعض مغالطات کا ذکر کرتے ہیں جن کے وقوع کا سبب فساد صورۃ ہے فرماتے ہیں کہ بعض مغالطات صوریہ میں سے "مصادرہ علی المطلوب" ہے اور اصطلاح میں اس کا معنیٰ "گردانیدن دلیل موقوف بر مدعا" ہے اور وہ چار قسم ہے اول مدعیٰ عین دلیل ہو ثانی مدعیٰ جزو دلیل ہو ثالث مدعیٰ اس چیز کا عین ہو جس پر دلیل موقوف ہو۔ رابع مدعیٰ اس چیز کی جزء ہو جس چیز پر دلیل موقوف ہو۔ مثلاً جو مثال مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے پیش کی ہے یعنی زید لانہ بشر و کل بشر انسان۔ اس مثال میں صغریٰ (جو کہ جزو دلیل ہے) عین مدعیٰ ہے کیونکہ بشر اگرچہ لفظ میں انسان کا مغایر ہے مگر بسبب ترادف کے دونوں کا ایک ہی معنیٰ ہے اور یہاں معانی کا اعتبار ہے نہ کہ الفاظ کا۔

اور مغالطات صوریہ میں سے ایک یہ ہے کہ ما بالعرض کو ما بالذات کی جگہ لے لینا جیسے الجالس فی السفینۃ متحرک وکل متحرک لایثبت فی موضع واحد۔ فالجالس فی السفینۃ لایثبت فی موضع واحد۔ تو یہ نتیجہ کاذب ہے اس لئے کہ صغریٰ میں جو متحرک ہے وہ متحرک بواسطہ سفینہ ہے اور کبریٰ میں جو متحرک ہے وہ متحرک بلا واسطہ ہے لہٰذا حد اوسط مکرر نہ ہوا۔ اور اگر دونوں جگہ متحرک بالذات مراد لیں تو صغریٰ کا کذب ظاہر ہے اور اگر دونوں جگہ متحرک بالعرض مراد لیں تو کبریٰ کا کذب ظاہر ہے۔

اور مغالطات صوریہ میں سے ایک یہ ہے کہ حد اوسط بتمامہ مکرر نہ ہو جیسے کہا جائے الانسان لہ شعر وکل شعر ینبت تو نتیجہ آئے گا الانسان ینبت۔ تو اس میں غلطی کے وقوع کا سبب حد اوسط کا بتمامہ مکرر نہ ہونا ہے کیونکہ حد اوسط بتمامہ "لہ شعر" ہے اور اس کو کبریٰ کا موضوع قرار نہیں دیا گیا۔

مغالطات صوریہ میں سے ایک یہ ہے کہ حد اوسط کا قوت و فعل میں اختلاف کے سبب سے دونوں مقدموں میں متشابہ

اور یہ شکل نہ ہونا ہے جیسے الساکت متکلم والمتکلم لیس بساکت۔ نتیجہ آئے گا الساکت لیس بساکت۔

اور مغالطات صوریہ سے ایک ترکیب کا خلل ہے اس شک کی وجہ سے کہ یہ قید موضوع کی ہے یا محمول کی جیسے الانسان وحدہ ضاحک وکل ضاحک حیوان نتیجہ آئے گا الانسان وحدہ حیوان۔ یہاں غلطی کے وقوع کا سبب یہ وہم ہے کہ لفظ وحدہ موضوع کی جزء ہے اور اگر وحدہ کو محمول کی جزء قرار دیا جائے اور یوں کہا جائے الانسان ھو وحدہ ضاحک وکل ما ھو وحدہ ضاحک فھو حیوان، تو یہ نتیجہ درست ہے کیونکہ اس وقت نتیجہ یہ ہوگا۔ الانسان حیوان تو اس میں غلطی کا سبب عمل میں غلط اعتبار کر لینا ہے۔

اور مغالطات صوریہ سے ایک مغالطہ یہ ہے کہ کبریٰ میں اکبر اوسط کے جمیع افراد پر محمول نہ ہو جیسے کل انسان حیوان والحیوان عام او جنس او معقول علی کثیرین مختلفی الحقیقۃ پس نتیجہ آئے گا کل انسان عام او جنس او معقول علی کثیرین مختلفی الحقیقۃ اور یہ قطعاً باطل ہے تو اس میں غلطی کا سبب کلیتِ کبریٰ کا ترک ہے کیونکہ وہ قضیہ طبعیہ ہے تو حکم متعدی نہیں ہے۔

اور مغالطاتِ صوریہ میں سے ایک مغالطہ وہ ہے جو حروف سلب سے روابط کے تقدم و تاخر کے سبب واقع ہو۔ اور ایسے ہی حروف سلب سے جہت کے تقدم و تاخر سے بھی مغالطہ لگ جاتا ہے جیسے زید ھو لیس بقائم۔ یہ قضیہ موجبہ معدولۃ المحمول ہے کیونکہ اس میں رابطہ، اداتِ سلب سے مقدم ہے اور رابطہ کے واسطہ سے "لیس بقائم" کا زید کے لئے ثبوت ہے اور زید لیس ھو بقائم سالبہ ہے کیونکہ رابطہ، حرفِ سلب سے مؤخر ہے اور "بالضرورۃ ان لایکون شریک الباری موجوداً" اس میں جہت، حرفِ سلب سے مقدم ہے۔ یہ قضیہ سالبہ ضروریہ ہے یہ ممتنع پر صادق ہے ممکن پر نہیں اور لیس بالضرورۃ ان یکون کل انسان کاتب۔ اس میں جہت حرفِ سلب سے مؤخر ہے اور یہ ممکن پر صادق ہے، اور اسی طرح ہمارا یہ قول "لایلزم ان یکون زید کاتبا"، "ویلزم ان لایکون شریک الباری موجوداً" ہے پہلا ممکن پر صادق ہے اور ثانی ممتنع پر۔

اور سوالب کی کثرت بھی اس باب (مغالطات صوریہ) سے ہے۔ کیونکہ جفت کے مراتب اثبات ہے جیسے سلب سلب و سلب سلب سلب سلب، ہے اس لئے کہ نفی کی نفی اثبات کو مستلزم ہے اور طاق مثلاً تین مرتبہ و پانچ مرتبہ و سات مرتبہ و نو مرتبہ الی آخر مراتب طاق "سلب ہے جیسے سب سلب سلب ہے کیونکہ سلب کی سلب ایجاب ہے اور سلب جو اس پر وارد ہے سلب ہے اسی طرح باقی مراتب وتریہ ہیں۔ پس سلوب شفعیہ کو سلوب وتریہ کی جگہ لینا خطا ہوگا کیونکہ اولیٰ موجبہ ہیں اور ثانیہ سالبہ۔

اور مغالطاتِ صوریہ میں سے ایک مغالطہ یہ ہے کہ اعتباراتِ ذھنیہ اور محمولاتِ عقلیہ کو امورِ خارجیہ بنانا ہے جیسے جب کہا جائے کہ "انسان کلی" ہے پھر یہ گمان کیا جائے کہ یہ انسان خارج میں ایسا ہے یعنی کلی ہے حالانکہ یہ گمان درست نہیں ہے۔ کیونکہ کلیّت یہ اشیاء کو ذہن میں عارض ہوتی خارج میں نہیں۔

اور اِس تحقیق سے ایک اور مغالطہ حل ہوگیا اُس کی تقریر یہ ہے کہ کہا جائے۔ الممتنع موجود (فی الخارج) لانہ ان امتنع شیٔ فی الخارج لکان امتناعہٗ حاصلاً فی الخارج وکل ماکان امتناعہ حاصلا فی الخارج کان موجودا فی الخارج نتیجہ آئے گا۔ ان امتنع شیٔ فی الخارج کان موجودا فی الخارج۔

فیلزم وجود الممتنع (فی الخارج) پس ممتنع کا خارج میں وجود لازم آئے گا جوکہ قطعًا باطل ہے۔ تنبیہ۔ مصنّف رحمۃ اللہ علیہ نے کبریٰ کو اِس کے ظہور کے سبب ذکر نہیں کیا۔ اور نتیجہ کا بھی حاصل ذکر کیا ہے۔

اس مغالطہ کے حل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ امتناع، اعتبار ذہنی ہے کسی شیٔ کے اس کے ساتھ متصف ہونے سے اس کا خارج میں وجود لازم نہیں آتا تاکہ امتناع کے ساتھ متصف ہونے والی چیز کا خارج میں وجود لازم آئے یعنی مغالط نے صغریٰ کو قضیہ متصلہ لزومیہ قرار دیا ہے اور ہم اس لزوم کو تسلیم نہیں کرتے کیونکہ امتناع امر ذہنی ہے اور یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ جو چیز وجود ذہنی کے اعتبار سے متصف ہو وہ موجود فی الخارج بھی ہو پس جب امر ذہنی کا خارج میں موجود ہونا ضروری نہیں ہے تو پھر ممتنع کا خارج میں موجود ہونا بھی ضروری نہیں ہے۔

اور مغالطاتِ صوریہ میں سے ایک مغالطہ یہ ہے کہ شیٔ کی مثال (یعنی شیٔ کی صورتِ ذھنیہ) کو شیٔ کی جگہ لینا ہے جیسے تو نار کی مثال اور صورت (کہ ذہن میں حاصل ہوتی ہے) کو کہے انہ نار۔ وکل نار محرق فھو (یعنی مثال وصورتِ نار) محرق۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ اشتباہ وہی ہے کہ اس سے وجود ذہنی کے منکرین نے حجت پکڑی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر اشیاء بانفسہا ذہن میں حاصل ہوتیں تو نار کے تصوّر کے وقت ذہن کا جل جانا اور پہاڑ کے تصوّر کے وقت ذہن کا پھٹ جانا اور سفیدی وسیاہی کے تصوّر کے وقت ذہن کا سفیدی وسیاہی کے ساتھ متصف ہونا لازم آتا ہے۔ اور اسی طرح زمین کے تصوّر کے وقت ذہن کا ساکن اور فلک کے تصوّر کے وقت ذہن کا متحرک ہونا لازم آئے گا۔ وہمچنیں امور دیگر اند۔ اور اس کا حل یہ ہے کہ یہ اخذ ما بالعرض مکان ما بالذات کے قبیل سے ہے یعنی جلانا اور پھاڑنا وغیرہ اُن عوارض سے ہیں جو شیٔ کو جب وہ وجود اصلی خارجی کے ساتھ موجود ہوتی ہے عارض ہوتے ہیں اور یہ وجود ظلی ذہنی کے عوارض میں سے نہیں ہیں۔

اور مغالطاتِ صوریہ میں سے ایک مغالطہ یہ ہے کہ جزءِ علّت کو علّت کی جگہ لینا ہے جیسے جب ستّر آدمی ایک بھاری پتھر مثلاً ستّر فرسخ (مقدار ۲۱۰ میل) تک اٹھالے جاتے ہوں تو اِس سے یہ وہم ہو سکتا ہے کہ ان میں کا ایک شخص ایک فرسخ تک اُٹھالے جائے گا۔

اور مغالطاتِ صوریہ میں سے ایک مغالطہ یہ ہے کہ امرین کے اختلاف فی الماھیۃ کے وقت طریق اولویہ کو جاری کرنا ہے جیسے تو کہے کہ انسان فیضانِ نفس ناطقہ کے ساتھ چڑیا سے اولیٰ نہیں ہے بعد اس کے کہ دونوں حیوانیّت میں شریک ہیں۔

اور مغالطات صوریہ میں سے وہ بھی ہیں جو حیثیات کی کم پروائی اور ان کے زیادہ لحاظ نہ کرنے سے وقوع پذیر ہوتے ہیں جیسے کسی قائل کا قول کل ابیض دخل فی حقیقتہ البیاض وزید ابیض فیلزم دخول البیاض فی حقیقتہ۔ اس میں غلطی کا منشاء یہ ہے کہ ابیض کے مفہوم میں بحیثیت ابیض ہونے کے بیاض داخل ہے نہ اِس حیثیت سے کہ وہ حیوان یا انسان ہے اور زید میں تو حیثیتِ انسان ملحوظ ہے نہ کہ ابیض لہٰذا بیاض زید کے مفہوم میں داخل نہیں ہوگا اور نہ وہ اِس کی جزء ہوگا۔

اور اُن مغالطاتِ صوریہ میں سے جو بسبب قلّت مبالات وترک اعتناء بحیثیات کے واقع ہوتے ہیں ایک اِن کا یہ قول ہے کہ مماثل کا مماثل مماثل ہوتا ہے۔ جیسے الانسان مماثل النخلۃ والنخلۃ مماثلۃ للحجر فی کونہ غیر ذی نفس فیلزم کون زید جماد۔ اس میں غلطی کی وجہ یہ ہے کہ درختِ کھجور کی مشابہت انسان کے ساتھ ایک امر میں ہے اور وہ طول (لمبا ہونا) ہے اور کھجور کی مشابہت پتھر کے ساتھ ایک اور امر میں ہے اور وہ جسمیّۃ ہے یعنی صغریٰ میں جو حیثیت ہے وہ کبریٰ میں ملحوظ نہیں ہے لہٰذا غلطی واقع ہوگئی۔

اور غلطی میں ڈالنے والے امور میں سے ایک امر یہ بھی ہے کہ عدم جو ملکہ کا مقابل ہے اُس کو ضد اور نقیض کی جگہ لے لیا جائے یعنی عدم الشیٔ اور نقیض الشیٔ اور عدم الشیٔ اور ضد الشیٔ میں فرق نہ کیا جائے مثلاً سکون۔ عدم الحرکۃ عما من شانہ ان یتحرک ہے مگر سکون کا معنی صرف عدم الحرکۃ کو لے کر مجردات کو بھی ساکنہ کہنا ایک مغالطہ ہے کیونکہ سکون کا معنی صرف عدم الحرکۃ نہیں بلکہ عدم الحرکۃ عما من شانہ ان یتحرک ہے اور مجردات کی شان سے حرکۃ کرنا نہیں ہے کیونکہ حرکت کرنا تو اجسام کی شان سے ہے۔ پس یہاں ضمّ کی وجہ سکون اور حرکت کے درمیان تقابل تضاد کا گمان کر لینا ہے۔ اور اسی طرح عمیٰ ہے۔ کہ یہ عدم البصر عما من شانہ ان یکون بصیرا ہے۔ مگر عمیٰ کا معنی صرف عدم البصر لے کر دیوار کو اعمیٰ کہنا ایک مغالطہ ہے۔ کیونکہ عمیٰ کا معنی صرف عدم البصر نہیں ہے بلکہ عدم البصر عما من شانہ ان یکون بصیرا ہے اور بینا ہونا دیوار کی شان سے نہیں ہے کیونکہ بینا ہونا تو حیوانات کی شان سے ہے پس یہاں

فساد کی وجہ عمی اور بصر کے درمیان تقابل ایجاب وسلب کا گمان کر لینا ہے جیسے فرس ولا فرس میں ہے۔

اور مغالطاتِ مشہورہ میں سے ایک اُن کا یہ قول ہے کہ "کسی مطلوب مجہول کا حاصل کرنا ممکن ہی نہیں"، کیونکہ جب یہ مطلوب مجہول حاصل ہوگا تو کس چیز سے معلوم ہوگا کہ یہ تیرا مطلوب ہے اور اگر حاصل ہونے کے بعد معلوم نہ ہو کہ یہ تیرا مطلوب ہے تو جہل کا باقی رہنا ضروری ہوا۔ اور یا پھر حاصل ہونے سے قبل اس کا علم ہوگا یہاں تک کہ تو جان لے گا کہ وہ مطلوب یہ ہے۔ اور ان دونوں تقدیروں پر مطلوب کا حاصل کرنا ممتنع ہے۔ لیکن پہلی تقدیر پر یعنی امتناع، بر تقدیر بقائے جہل اس سبب سے ہے کہ جب وہ پایا جائے گا تو اس کے مجہول ہونے کی وجہ سے اس کی معرفت محال ہے اور جب اس کی معرفت محال ہوئی تو پھر اس کا حاصل کرنا محال و ممتنع ہوا۔ اور دوسری تقدیر پر (یعنی جب مطلوب کے حاصل ہونے سے پہلے اس کا علم ہو)، اس کا حاصل کرنا اس لئے ممتنع ہے کہ اس تقدیر پر تحصیل حاصل لازم آتا ہے اور وہ محال ہے "بوجہ آنکہ ہر چہ حاصلست بار دوم تحصیل اُں ممنوع است از برائے آنکہ اگر بار دوم حاصل کنند معلوم شد کہ بیشتر حاصل نبودہ و آں خلاف مفروض ست و اگر حاصل نگشت تحصیل بار دیگر براں صادق نیاید" کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی مطلوب کو حاصل کرنا ممکن ہی نہیں ہے کیونکہ مطلوب معلوم ہوگا یا مجہول اگر مطلوب معلوم ہو تو اس کی طلب کی کوئی وجہ ہی نہیں ہے اور نہ اس کی کوئی ضرورت ہے اور اگر مطلوب مجہول ہے تو اس کے حصول کے وقت کس چیز سے معلوم ہوگا کہ یہ تیرا مطلوب ہے لہٰذا جہل باقی رہا۔

الجواب۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مطلوب ایک وجہ سے معلوم ہے اور دوسری وجہ سے مجہول پس مجہول کے حاصل ہونے کے بعد وجہ معلوم مخصص سے معلوم ہو جائے گا کہ یہ تیرا مطلوب ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ تیرا غلام بھاگ گیا ہو جب اس کو پالیا جائے تو وہ ذات کے اعتبار سے معلوم اور مکان کے اعتبار سے مجہول تھا پس اس کے پائے جانے کے وقت تو اس کو اس وجہ سے جو تجھے معلوم ہے یعنی اس کی ذات وصورت سے پہچان لے گا کہ یہی تیرا غلام آبق ہے۔

جواب کی توضیح یہ ہے کہ مطلوب کا حصر مطلوب معلوم مطلق اور مطلوب مجہول مطلق میں ہمیں تسلیم نہیں ہے حتیٰ کہ تحصیل حاصل یا طلب مجہول مطلق لازم آئے بلکہ اس میں ایک تیسری شق کی بھی گنجائش ہے اور وہ یہ ہے کہ مطلوب نہ معلوم مطلق ہے اور نہ مجہول مطلق بلکہ من وجہ معلوم ہے اور من وجہ مجہول تو چونکہ یہ من وجہ معلوم ہے اس لئے اس کی طرف متوجہ ہونا اور اسی کی حقیقت کے حصول کے درپے ہونا طلب مجہول مطلق نہ رہا اور چونکہ من وجہ مجہول ہے اس لئے تحصیل حاصل بھی لازم نہیں آتا جس طرح مثلاً انسان اوّلاً ہمیں من وجہ یعنی مثلاً کتابت کے ذریعہ معلوم ہو جائے پھر اسی عرضی کو ذریعہ بنا کر اس کی حقیقت معلوم کرنے کے درپے ہو جائیں تو یہاں یہی

ہوگا کہ انسان ہمیں من وجہ معلوم تھا اور من وجہ مجہول اور اسی وجہ معلوم سے ہم نے اس کی وجہ مجہول کو حاصل کر کے اس کی حقیقت کو معلوم کر لیا جس میں نہ تو تحصیل حاصل لازم آیا اور نہ طلب مجہول مطلق۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ابحاث۔ قولہٗ اذ مع اعتبار قید الخ اور اسی قبیلہ سے ان کا یہ قول ہے الغَلْط غَلَط و غَلَط صحیح۔ شکل اوّل کی ترتیب دے کر یوں کہا الغَلْط غَلَط و کل غَلَطٍ صحیح" تو نتیجہ یہ آئے گا الغلط صحیح۔ اب اگر کبریٰ کا موضوع لفظ غلط ہو تو کبریٰ صادق ہے لیکن صورتِ قیاس فاسدہ کیونکہ حد اوسط مکرر نہیں ہے اس لئے کہ صغریٰ میں غَلَط جو محمول ہے اس کا معنیٰ ما صدق علیہ الغلط ہے اور کبریٰ میں غلط جو موضوع ہے اس سے خود لفظ غَلَط مراد ہے اور اگر کبریٰ کا موضوع (غَلَط) سے مراد ما صدق علیہ الغَلَط ہو تو صورتِ قیاس صحیح لیکن کبریٰ کاذب ہے کیونکہ غَلَط کا مصداق غَلَط ہے نہ کہ صحیح جیسا کہ اس پر صغریٰ شاہد ہے۔

قولہٗ المصادرہ علی المطلوب۔ مصادرہ علی المطلوب کے غلط ہونے کے سبب میں اختلاف ہے شیخ مقتول اور امام فخر الدین رازی کا مختار یہ ہے کہ اس کے غلط ہونے کا سبب مادہ ہے اور محقق طوسی وغیرہ کہتے ہیں کہ اس کے غلط ہونے کا سبب فساد صورت ہے مگر حق بات یہ ہے کہ اس میں جو خلل ہے نہ تو وہ مادہ قیاس کی وجہ سے ہے اور نہ صورتِ قیاس کی وجہ سے کیونکہ مادہ صادق ہے اور صورت صحیح لہٰذا فساد کی وجہ یہ ہے کہ قیاس کے لئے یہ ضروری ہے کہ صغریٰ وکبریٰ میں نتیجہ ایک تیسرا قضیہ نکلے اور اس میں یہ نہیں ہے

قولہٗ زید انسان لانہ بشر و کل بشر انسان۔ شارح محقق مدظلہٗ ناقلا از علامہ شیرازی کہ در شرح حکمۃ الاشراق افادہ نمودہ تحقیق فرمودہ کہ خلل در مصادرہ بکدامی از مادہ وصورت نیست زیرا کہ مادہ وصورت ہر دو صحیح ست بلکہ خلل دراں ایں ست کہ قول آخر لازم قیاس مغایر مقدمات نیست وحال آنکہ ایں امر در قیاس واجب ست ایں عبد ضعیف میگوید کہ کبریٰ کل بشر انسان بسبب مترادف بودن بشر و انسان در حکم کل انسان انسان است و آں حمل اولی ست کہ دراں محمول عین حقیقت موضوع باشد نہ حمل متعارف کہ دراں بر اتحاد وجود موضوع ومحمول اقتصار کنند و اتحاد ذات وعنوان دراں معتبر نیست و ماخوذ در علوم ومحصورات اربع اوسط نہ ثانی و ایں خللی ست کہ تعلق بفساد صورت دارد زیرا کہ بسبب فوات کلیت کبریٰ قیاس بر ہیأت غیر ناتجہ مرتب گردید و شاید مصنف رحمۃ اللہ علیہ علام ہمیں وجہ از اغلاط صوریہ شمردہ کہ زیر زشتی تالیف مندرج ست: شرح فارسی

قولہٗ وھذا الاشتباہ الخ اس مقام کی کچھ توضیح یہ ہے متکلمین اور فلاسفہ کا اشیاء کے وجود فی الخارج پر اتفاق ہے

ہے اور اس میں اختلاف ہے کہ آیا اشیاء کے وجود فی الخارج کے علاوہ کوئی دوسرا وجود بھی ہے یا نہیں فلاسفہ کا مذہب یہ ہے
کہ موجود فی الخارج کا ایک وجود ذہنی بھی ہے جس کو وجود ظلی کہتے ہیں۔ اور متکلمین اس کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر اشیاء کے
وجود خارجی کے علاوہ وجود ذہنی بھی ہو تو نار کے تصور سے ذہن جل جانا چاہیے اور پہاڑ کے تصور سے پھٹ جانا چاہیے اور متحرک
کے تصور سے متحرک اور ساکن کے تصور سے ساکن ہو جانا چاہیے اسی طرح حار کے تصور سے۔ گرم اور بارد کے تصوّر سے سرد ہونا
چاہیے حالانکہ ایسا نہیں ہوتا لہٰذا اشیاء کا وجود صرف ایک ہی ہے یعنی وجود خارجی، اور فلاسفہ کہتے ہیں کہ بعض چیزیں ایسی ہیں
جو خارج میں موجود نہیں بلکہ خارج میں اُن کا وجود ہو ہی نہیں سکتا جیسے اجتماع النقیضین اور شریک الباری تو اگر وجود ذہنی کوئی چیز
نہیں ہے تو ان اشیاء پر تم حکم کیسے لگاتے ہو مثلاً تم یہ کہتے ہو شریک الباری ممتنع اور اجتماع النقیضین محال وغیرہ باقی رہا آپ کا یہ کہنا
کہ اگر وجود ذہنی کو تسلیم کر لیا جائے تو نار کے تصور سے ذہن کو جل جانا چاہیے اور پہاڑ کے تصور سے ذہن کو پھٹ جانا چاہیے تو اس
کا جواب یہ ہے کہ موجود فی الذہن صرف صورت ذہنیہ بالوجود الظلی ہے اگر وجود خارجی کے ساتھ اشیاء کو موجود فی الذہن کہتے تو
ذہن کا جل جانا یا پھٹ جانا لازم آتا تو تم نے یہاں یہ غلطی کی کہ شئ کی مثال کو اصل شئ قرار دے کر تم نے غلط نتیجہ نکال لیا (یہ تو مصنف
رحمۃ اللہ علیہ کا جواب ہے) اور دوسرا جواب شرح فارسی میں یوں دیا ہے کہ جلنا اور پھٹ جانا تو مادّیات کی شان ہے اور چونکہ
ذہن مجرد عن المادہ ہے اس لئے اگر بالفرض وجود خارجی کے علاوہ دوسرے وجود سے بھی جل جانا اور پھٹ جانا لازم آتا ہو تب بھی
ذہن کا جل جانا اور پھٹ جانا لازم نہیں آتا۔

اغلوطة۔ لولم یصدق قضیة لم یصدق زید قائم وکلما لم یصدق زید
قائم صدق نقیضہ اعنی زید لیس بقائم ینتج کلما لم یصدق قضیة صدق
زید لیس بقائم مع انہا قضیة من القضایا والحل ان التقادیر الماخوذة فی
الکبریٰ اعنی قولک کلما لم یصدق زید قائم صدق نقیضہ اعنی زید لیس
بقائم ان کانت واقعیة فصدقہا مسلم لکن لا اندراج اذ الحکم فی الصغریٰ
انما ھو علی التقادیر الفرضیة الغیر الواقعیة ضرورة ان عدم صدق قضیة
من القضایا من الممتنعات ضرورة ان قولنا الواجب موجود او سمیع او بصیر
واجب الصدق فیکون عدم صدقہا محالا وان کانت تقادیر الکبری
اعمّ منعنا الکلیة اذ کذب الشئ انما یستلزم صدق نقیضہ بحسب الواقع فانہ
جاز علی تقدیر المحال ان یکذب النقیضان معا لان المحال جاز ان
یستلزم محالا اٰخر ویقرب من ھذہ الاغلوطة المغالطة العامة الورود
التی یمکن ان یثبت بہا ای مطلوب اردتّ صادقا کان او کاذبا فنقول
المدعی ثابت لانہ لولم یکن المدعی ثابتا کان نقیضہ ثابتا وکلما کان نقیضہ
ثابتا کان شئ من الاشیاء ثابتا ینتج لولم یکن المدعی ثابتا کان شئ من
الاشیاء ثابتا وینعکس بعکس النقیض لولم یکن شئ من الاشیاء ثابتا
کان المدعی ثابتا مع انہ شئ من الاشیاء ھذا خلف وتحیر العقلاء فی حلہ

فمن قائل يقول انا لانسلم ان تلك الشرطية تنعكس بهذا العكس الى هذه الشرطية كيف والشيئان فى الاصل والعكس مختلفان بالعموم والخصوص بل عكس هذه الشرطية قولنا كلما لم يكن ذلك الشئ ثابتا كان المدعى ثابتا وهو حق وان شئت قلت بتقرير اخر ان عكس تلك الشرطية لو لم يكن شئ من الاشياء ثابتا فى ضمن نقيض المدعى كان المدعى ثابتا ومن مجيب يجيب بان المقدم فى العكس محال والمحال جاز ان يستلزم نقيضه فلا خلف وقد وقع الاطناب فى تفصيل هذا الباب لما ان الرسائل المدونة فى هذا الفن التى جرت فى زمانى هذا عادة قرائتها خالية عن تفصيل باب المغالطة فرأيت ان اوشح بذكره رسالتى هذه لتكون نافعة للمتعلمين مفيدة للطالبين-

تقریر- یہ مغالطہ عظیمہ ہے کہ اس کو ہر مدعیٰ کے اثبات کے لئے وارد کیا جاسکتا ہے اس کی تقریر یہ ہے- اگر کوئی قضیہ صادق نہ ہوگا تو زید قائم صادق نہ ہوگا- اور جب زید قائم صادق نہ ہوگا تو اس کی نقیض یعنی زید لیس بقائم صادق ہوگی- نتیجہ آئے گا کہ جب کوئی قضیہ صادق نہ ہوگا تو زید لیس بقائم صادق ہوگا- باوجودیکہ یہ بھی قضایا میں سے ایک قضیہ ہے- اسکے حل کی تقریر یہ ہے کہ کبریٰ میں اگر تقادیر واقعیہ پر حکم ہو رہا ہے تو کبریٰ (ای کلما لم یصدق زید قائم صدق نقیضہ اعنی زید لیس بقائم) کا صدق مسلّم ہے لیکن اس صورت پر اصغر کا اندراج تحت الاکبر نہ ہوگا- (حالانکہ نتیجہ کے لئے یہ امر ضروری ہوتا ہے) کیونکہ صغریٰ میں جو حکم ہے وہ تقادیر فرضیہ غیر واقعیہ کی بنا پر ہے کیونکہ یہ ایک بدیہی امر ہے کہ کوئی قضیہ بھی صادق نہ ہو" یہ محالات میں سے ہے اس لئے کہ ضروری طور پر "الواجب موجود والواجب سمیع والواجب بصیر" ضروری الصدق قضایا میں سے ہیں تو قضایا مذکورہ کا صادق

نہ ہونا محال ہوا پس جبکہ اصغر کا اندراج تحت الاکبر نہ ہوا تو قیاس ہی صحیح طور پر مرتب نہ ہوا، اور اگر کبریٰ میں تقادیر اعم ہوں تو اصغر کا اندراج تحت الاکبر ہو جائے گا لیکن کبریٰ کلیۃ نہ ہوگا (حالانکہ شکل اول کے لئے کلیۂ کبریٰ شرط ہے) کیونکہ کبریٰ کا یہ حکم کہ "کلما لم یصدق زید قائم صدق نقیضہ" صرف تقدیر واقعی پر ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی قضیہ کا کذب اس کی نقیض کے صدق کو بحسب الواقع ہی مستلزم ہو سکتا ہے- اور "بحسب الفرض" ضروری نہیں کہ قضیہ کا کذب اس کی نقیض کے صدق کو مستلزم ہو کیونکہ ایک محال دوسرے محال کو مستلزم ہو سکتا ہے پس اگر ارتفاع نقیضین لازم آئے تو کوئی حرج نہیں- مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس مغالطہ کے قریب مغالطہ عامۃ الورود ہے اور مغالطہ عامۃ الورود وہ مغالطہ ہے جس کے ساتھ ہر مطلوب تصوری ہو یا تصدیقی ایجابی ہو یا سلبی صادق ہو یا کاذب جس کے اثبات کا بھی تو ارادہ کرے ثابت کرنا ممکن ہے- اس کی تقریر یہ ہے کہ تو کہے کہ مدعیٰ ثابت ہے کیونکہ اگر مدعی ثابت نہ ہوگا تو اس کی نقیض ثابت ہوگی "ورنہ ارتفاع النقیضین لازم آئے گا" اور جب اس کی نقیض ثابت ہوگی تو کوئی شئ من الاشیاء ثابت ہوگی- تو نتیجہ آئے گا کہ اگر مدعی ثابت نہ ہوگا تو کوئی شئ من الاشیاء ثابت ہوگی- اور چونکہ ہر قضیہ کو اس کا عکس نقیض لازم ہوا کرتا ہے- اس لئے جب اس کا عکس نقیض نکالا جائے گا تو اس کی صورت یوں ہوگی "کلما لم یکن شئ من الاشیاء ثابتاً کان المدعیٰ ثابتاً" اور یہ تو خلاف مفروض ہے- کیونکہ جب اشیاء میں سے کوئی شئ بھی ثابت نہ ہوگی تو مدعی کیونکر ثابت ہوگا- کیونکہ مدعی بھی تو شئ من الاشیاء ہے، اور یہ محال اس لئے لازم آیا کہ آپ نے ہمارا مدعی تسلیم نہیں کیا تھا- مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مغالطہ عامۃ الورود کے حل میں عقلا متحیّر ہوئے ہیں بعض نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ "قضیہ شرطیہ" جو نتیجۂ قیاس ہے اس کا عکس نقیض وہ نہیں ہے جو تم نے نکالا ہے بلکہ اس کا عکس نقیض تو یہ ہے: کلما لم یکن ذلک الشئ ثابتاً کان المدعیٰ ثابتاً" اور یہ حق و صواب ہے اور تمہاری غلطی کی وجہ یہ ہے کہ اصل (ای نتیجہ) اور عکس کے اختلاف فی العموم والخصوص کا لحاظ نہیں کیا گیا حالانکہ عکس کے لئے یہ لابدی امر ہے کہ یہ اصل کے طور پر اعم یا اخص ہو مگر نتیجہ میں جو لفظ شئ ہے وہ اخص ہے کیونکہ اس سے نتیجہ کی نقیض مراد ہے اور عکس میں جو لفظ شئ ہے وہ عام ہے، اگر آپ چاہیں تو اس کی تقریر یوں بھی کر سکتے ہیں کہ اس اس شرطیہ کا عکس یہ ہے "لو لم یکن شئ من الاشیاء ثابتا فی ضمن نقیض المدعی کان المدعی ثابت" اور بعض مجیب اس مغالطہ عامۃ الورود کا یہ جواب دیتے ہیں کہ عکس میں جو مقدم ہے وہ محال ہے اور محال جائز ہے کہ اپنی نقیض کو مستلزم ہو پس کوئی خلاف مفروض نہیں ہے یعنی شئ من الاشیاء کا عدم ثبوت محال ہے اور عدم ثبوت شئ من الاشیاء کی تقدیر پر ثبوت مدعیٰ بھی محال ہے تو یہاں ایک محال دوسرے محال کو مستلزم ہوا اور یہ محال نہیں ہے "جوزوا استلزام المحال للمحال"

جب بابِ مغالطہ میں کلام طویل ہوگیا جو اِس رسالہ مختصرہ کے لائق نہیں تھا تو مصنّف رحمۃ اللہ علیہ عذر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس بابِ مغالطہ کی تفصیل میں اطناب (درازی سخن) اِس لئے واقع ہُوا کہ رسائل جو اس فن میں مدوّنۃ ہیں جن کی قرأۃ کی میرے اس زمانے میں عادۃ جاری ہے وہ بابِ مغالطہ کی تفصیل سے خالی پڑے تھے اس لئے میں نے سمجھا کہ اپنے اِس رسالہ کو اِس باب کے ذکر سے مزیّن کروں تاکہ وہ متعلمین کے لئے نافع اور طالبین کے لئے مفیدہ ہو۔

ابحاث۔ قولہٗ **اغلوطہ** الخ۔ یہ اغلوطہ تصدیقات کی طرح تصورات میں بھی جاری ہوتا ہے بایں طور کہ یوں کہا جائے کہ اگر مفرد صادق نہ ہوگا تو انسان صادق نہ ہوگا اور جب انسان صادق نہ ہوگا تو اس کی نقیض (یعنی لاانسان) صادق ہوگی۔ تو نتیجہ آئے گا کہ جب مفرد صادق نہ ہوگا تو لاانسان صادق ہوگا۔ باوجودیکہ لاانسان مفردات سے مفرد ہے۔ وحلہ ظاہر۔

قولہٗ **والحل** الخ۔ اِس کا محصل یہ ہے کہ فسادِ نتیجہ یا تو عدم اندراج الاصغر تحت الاکبر کی وجہ سے یا پھر کلیۃ کبریٰ کے فقدان کی وجہ سے ہے حالانکہ شکل اوّل کے صحیح نتیجہ دینے کے لئے ان دونوں چیزوں کا ہونا ضروری ہے۔

قولہٗ **ویقرب** الخ۔ شاید قرب کی یہ وجہ ہو کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا بیان قیاس اقترانی شرطی کے ساتھ ہے اور ان دونوں میں سے کوئی بھی مطلوب تصوری یا تصدیقی کے ساتھ نہیں ہے۔

قولہٗ **المغالطہ العامۃ الورود** الخ۔ اِس مغالطہ کے عامۃ الورود ہونے کی وجہ ماتن کے قول "یمکن ان یثبت الخ سے ظاہر ہے یعنی اس کو عامۃ الورود اس لئے کہتے ہیں کہ اِس کو ہر مطلوب میں جاری کر سکتے ہیں۔

فائدہ۔ حضرت شمس العلماء شرحِ مرقات میں فرماتے ہیں کہ بعض اہلِ تحقیق کہتے ہیں کہ یہ مغالطہ عامۃ الورود نہیں ہے بلکہ صرف اِس قاعدہ پر وارد ہوتا ہے کہ جس موجبہ کلیہ کا عکس نقیض موجبہ کلیہ آتا ہو۔ ویکفی فی جوابہ ان مبناہ علی تساوی نقیضی المتساویین وعموم نقیض الاخص من نقیض الاعم وانہ مخصوص بما سوی نقائض الامور العامۃ او علی انتاج اللزومیتین لزومیۃ والسر فیہ ان بطلان عکس النقیض المذکور انما یستلزم بطلان النتیجۃ الموجب بطلان احدی مقدمتی القیاس لا لبطلان نقیض المدعی حتی یثبت المدعی شرح شمس العلماء۔

فصل ولابد ان یعلم انہ اذا کان احدی مقدمتی القیاس غیر برھانیۃ بل کانت جدلیۃً او خطابیۃً او شعریۃً او غیرھا کان القیاس ایضاً غیر برھانی و کذا الکلام فی القیاس الجدلی ونظائرہ وبالجملۃ المؤلف من الراجح والمرجوح مرجوح وھھنا قد تم بحث الصناعات الخمس وبہ تم مقاصد الفن بنوعیہ اعنی الموصل الی التصور والموصل الی التصدیق۔

تقریر۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ اپنے قول "ولابدّ ان یعلم انہ الخ" سے ایک سوال مقدّر کا جواب دے رہے ہیں۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ صناعات کا پانچ میں حصر، غیر حاصر ہے۔ کیونکہ قیاس کی اور بھی قسمیں نکل سکتی ہیں مثلاً وہ قیاس جو دو مختلف مقدموں سے مرکب ہوا کہ ایک مقدمہ برھانیہ اور دوسرا مقدمہ جدلیہ ہو یا ایک مقدمہ برھانیہ اور دوسرا مقدمہ وھمیہ ہو یا ایک مقدمہ برھانیہ اور دوسرا مقدمہ خطابیہ ہو الخ،، اقسام خمسہ مذکورہ میں سے کسی قسم میں بھی داخل نہیں ہے۔ اور اس مرکب کا برھان نام رکھنا جائز نہیں ہے کیونکہ اسکا ایک مقدمہ غیر برھانی ہے اور نہ اسکو غیر برھانی کہہ سکتے ہیں کہ اسکا ایک مقدمہ برھانی ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس سوال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ امر جاننا ضروری ہے کہ جب قیاس کے دو مقدموں میں سے ایک مقدمہ غیر برھانیہ ہو بلکہ جدلیہ ہو یا خطابیہ ہو یا شعریہ ہو یا انکا غیر (یعنی سفسطی) ہو، تو قیاس بھی غیر برھانی ہوگا۔ چنانچہ جو قیاس یقینیات مع مشہورات یا مسلّمات سے مرکب ہو وہ جدلی ہوگا الخ۔ اسی طرح کلام قیاس جدلی اور اسکے نظائر یعنی خطابی اور شعری میں ہے یعنی جو قیاس مشہورات یا مسلمات مع مقبولات یا مظنونات سے مرکب ہو وہ قیاس خطابی ہوگا اور مع مخیلات سے شعری اور مع الوہمیات سے سفسطی ہوگا جدلی نہیں ہوگا۔ اور جو قیاس مقبولات مع مخیلات سے مرکب ہو وہ شعری ہے اور مع وہمیات سے سفسطی ہے خطابی نہیں ہے اور جو قیاس مخیلات مع وہمیات سے مرکب ہو سفسطی ہے شعری نہیں ہے حاصل کلام و زبدۂ مرام یہ ہے کہ جو قیاس غالب و مغلوب سے مرکب ہو مغلوب ہوگا راجح و مرجوح سے مرکب ہو مرجوح ہوگا۔ یعنی مرکب اَدْنی الجزئین کے تابع ہوگا جیساکہ نتیجہ اخس المقدمتین کے تابع ہوتا ہے لہٰذا یہ اقسام مذکورہ، اقسام خمسہ میں سے کسی نہ کسی قسم میں داخل ہونگی لہٰذا صناعات کا پانچ میں حصر بالکل درست ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں یہاں صناعاتِ خمس کی بحث تمام ہوئی (تشریح مناسب مقامات کہ ازیں ضعیف البیان بندۂ ناچیز محمد اشرف غفر لہ ولد مولوی عبدالغنی مرحوم بظہور آمد کامل گشت) اور اسکے ساتھ ہی فن کے مقاصد اپنی دونوں قسموں یعنی الموصل الی التصور (یعنی معرف و قول شارح) اور الموصل الی التصدیق (یعنی حجت و دلیل) کے ساتھ تمام ہوئے۔ الحمد للہ رب العالمین

خاتمہ۔ لکل علم ثلٰث امور احدھا الموضوع وھو ما یبحث فی العلم عن عوارضہ ولواحقہ الذاتیۃ کبدن الانسان لعلم الطب والکلمۃ والکلام لعلم النحو والمقدار المتصل لعلم الھندسۃ والمعلوم التصوری والمعلوم التصدیقی لصناعتی ھذہ وینبغی ان یعلم انہ لا یبحث عن وجود الموضوع ولا یبحث عن ماھیتہ فی العلم الذی ھو موضوع لہ فلا یبحث الطبیب عن بدن الانسان من حیث انہ موجود او جسم او حیوان ناطق ولا النحوی عن حقیقۃ الکلمۃ والکلام ومن ثم لما کان موضوع علم الطبعی الجسم المطلق وکان صاحب ھذا الفن یورد مباحث الھیولی والصورۃ فی الطبعیات اشکل علیہ ان الھیولی والصورۃ من اجزاء الجسم ومقوماتہ فکیف یورد ھذہ المباحث فی الطبعیات واعتذر من قبلہ ان ھذا المباحث استطرادیۃ وثانیھا مبادیۃ والمبادی ما یتبنی علیہ المسائل وھی اما تصوریۃ ای حدود تورد موضوع الصناعۃ واجزائہ وجزئیاتہ واعراضہ الذاتیۃ او تصدیقیۃ وھی المقدمات التی تؤلف منھا قیاساتہ اما بدیھیۃ ویسمی العلوم المتعارفۃ او غیر بدیھیۃ بل نظریۃ مسلمۃ فان کان التسلیم علی سبیل حسن الظن من القاء الیہ تسمی اصولا موضوعۃ فان کان التسلیم مع الاستنکار یسمی مصادرۃ و ثالثھا المسائل وھی التی اشتمل العلم علیھا ویحاول اثباتھا بالدلیل۔

تقریر۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ اپنی کتاب کو خاتمہ پر ختم کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہر علم کے لئے امور ہوتے ہیں جو اس علم کے اجزاء

اور موقوف علیہ ہوتے ہیں ایک موضوع[1] دوسرے مبادی[2] تیسرے مسائل۔ موضوع وہ چیز ہوتی ہے کہ علم میں اس کے احوال ذاتیہ (کہ جو اس کے خصائص اور آثار مطلوبہ ہوتے ہیں) کی بحث کی جائے جیسے بدنِ انسان علم طب کے لئے اور کلمہ وکلام علم نحو کے لئے اور مقدارِ متصل علم ہندسہ کے لئے اور معلوم تصوری ومعلوم تصدیقی علم منطق کے لئے موضوع ہے۔ اب مصنف رحمۃ اللہ علیہ اپنے قول وینبغی الخ سے ایک وہم کا ازالہ فرماتے ہیں۔ وہم یہ تھا کہ جب ہر علم میں موضوع کا ہونا ضروری ہے تو شاید ہر علم میں اس کے موضوع کی ماہیت اور وجود اور اس کے اجزاء کی بحث بھی ہوگی تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ امر معلوم ہونا چاہیے کہ علم میں اس کے موضوع کی ماہیت اور وجود اور اجزاء سے بحث نہیں ہوتی بلکہ علم میں اُس کے موضوع کے احوال ذاتیہ کی بحث ہوتی ہے۔ پس طبیب بدنِ انسان سے اس حیثیت سے بحث نہیں کرے گا کہ وہ موجود ہے یا جسم نامی یا حیوان ناطق ہے اور نہ نحوی کلمہ وکلام کی حقیقت سے بحث کرے گا۔ اسی وجہ سے (کہ موضوعِ علم کی ماہیت ووجود واجزاء سے اس علم میں بحث نہیں ہوتی) جب صاحب علم طبعی طبعیات میں ہیولیٰ وصورۃ سے بحث کرتا ہے تو اس پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ علم طبعی کا موضوع جسم مطلق ہے اور ہیولیٰ وصورۃ جسم مطلق کے اجزاء ہیں لہٰذا ہیولیٰ وصورۃ سے علم طبعی میں بحث کرنا درست نہیں ہے کیونکہ کسی علم میں اس علم کے موضوع کی ماہیت اور وجود واجزاء سے بحث نہیں ہوتی۔ تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ صاحب فن طبعی کی طرف سے یہ عذر کیا جاتا ہے کہ طبعیات میں ہیولیٰ وصورۃ کے مباحث طبعاً واستطراداً لائے جاتے ہیں۔

دوسرا امر مبادی ہیں۔ اور مبادی وہ امور ہیں جن پر علم کے مسائل موقوف ہوں اور مبادی کی دو قسمیں ہیں [1] تصوریہ [2] تصدیقیہ مبادی تصوریہ یہ ہیں موضوعِ علم کی تعریف مثل جسم طبعی کی فن طبعی میں اور موضوعِ علم کے اجزاء کی تعریفات مثل ہیولیٰ وصورۃ کے اور موضوعِ علم کی جزئیات کی تعریفات مثل جسم بسیط کے اور موضوعِ علم کے اعراض ذاتیہ کی تعریفات مثل حرکت وسکون کے (تعریفات سے یہاں مطلق معرفات مراد ہیں عام ازیں کہ حدود ہوں یا رسوم) **مبادی تصدیقیہ** وہ مقدمات (قضایا) ہیں جن سے وہ قیاسات مرکب کئے جائیں جن سے مسائل علم ثابت کئے جاتے ہیں خواہ وہ مقدمات (قضایا) بدیہیہ ہوں اور ان کو علوم متعارفہ کہتے ہیں اور خواہ وہ مقدمات بدیہیہ نہ ہوں بلکہ نظریہ مسلّمہ ہوں۔ پس اگر متعلّم اُن مقدمات کو اس وجہ سے تسلیم کر لے کہ اس کو اپنے معلم کے ساتھ حسن عقیدت ہے تو اُن کو اصول موضوعہ کہتے ہیں اور اگر تسلیم مع انکار کے ہو تو اُن کو مصادرات کہتے ہیں (ممکن ہے کہ ایک ہی مقدمہ ایک شخص کے اعتبار سے اصل موضوع ہو اور دوسرے کے اعتبار سے مصادرہ)

تیسرا امر مسائل ہیں۔ مسائل وہ قضایا ہوتے ہیں کہ علم اُن پر مشتمل ہوتا ہے اور اُن کا اثبات دلیل یا تنبیہ سے مقصود ہوتا ہے (وجہ

تردید یہ ہے کہ علم کے مسائل اکثر نظریہ ہوتے ہیں جن کے اثبات کے لئے دلائل کی حاجت ہوتی ہے اور کبھی بدیہیہ خفیۃ ہوتے ہیں اور اِس وقت تنبیہ کی ضرورت ہوتی ہے کوئی مسئلہ بدیہی جلی نہیں ہوتا ورنہ کتابوں میں تدوین کی حاجت نہ ہوتی)

ابحاث۔ قولہٗ **الموضوع** الخ موضوعِ علم امر واحد ہوگا جیسے عدد، حساب کے لئے یا امور متعددہ ہوں گے جن کا ایک امر میں اشتراک ضروری ہے جو علم کے تمام مسائل میں ملحوظ ہو جیسے کلمہ و کلام، علم نحو کا موضوع ہیں اور یہ دونوں امر واحد یعنی اعراب و بناء میں شریک ہیں اسی طرح فن منطق کا موضوع دو ہیں "معلوم تصوری و معلوم تصدیقی" جو امر واحد یعنی ایصال الی المجہول میں شریک ہیں ورنہ بہت سے علوم کا علم واحد ہونا لازم آئے گا۔

تنبیہ۔ اس مقام پر یہ امر مدّ نظر رکھنا نہایت ہی ضروری ہے کہ علوم کے اجزاء کا ان تین امور (موضوع[1]۔ مبادی[2]۔ مسائل[3]) میں حصر ظاہری طور پر ہے حقیقت یہ ہے کہ علوم کے اجزاء صرف مسائل ہیں مسائل ہی کے مجموعہ کا نام علم ہے کیونکہ مبادی وسائل ہیں اور شئی کا وسیلہ شئی سے خارج ہوتا ہے اور موضوع علم سے اگر نفس موضوعِ علم مراد ہے تو وہ کوئی علیحدہ مستقل جزء نہیں ہے۔ بلکہ موضوعاتِ مسائل (جو کہ اجزاء مسائل ہیں) میں مندرج ہے اور اگر موضوعِ علم کا معرّف مراد ہے تو وہ مبادی تصوریہ میں داخل ہے اور اگر موضوع کے موضوع ہونے کی تصدیق مراد ہے تو وہ مقدمات الشروع فی العلم میں داخل ہے اور اگر موضوعِ علم سے وجودِ موضوع کی تصدیق مراد ہو تو وہ مبادی تصدیقیہ میں داخل ہے۔ فتامّل۔

موضوعِ علم کی وجہ تسمیہ۔ علم کے موضوع کو "موضوع" کہنے کی وجہ یہ ہے کہ موضوعِ علم "خود" یا اِس کا جزیا اُس کی نوع یا اُس کا عرض ذاتی یا موضوعِ علم کے عرض ذاتی کی نوع اُس علم کے مسئلہ کا موضوع ہوتا ہے اور موضوعِ علم کا عرض ذاتی اُس علم کے مسئلہ کا محمول ہوتا ہے مثلاً کل جسم طبعی فلہٗ شکل طبعی۔ یہ حکمت طبعیہ کا مسئلہ ہے اس مسئلہ میں خود موضوعِ علم طبعی یعنی جسم طبعی مسئلہ کا موضوع ہے اور "کل صورۃ تقبل الکون والفساد" میں اس کا جزء یعنی "صورت" مسئلہ کا موضوع ہے اور "کل حیوان فلہٗ قوۃ لامسۃ" میں "حیوان" جو موضوعِ علم یعنی جسم طبعی کی ایک نوع ہے موضوع مسئلہ ہے اور "کل حرکت منطبقۃ علی الزمان" میں "حرکت" جو کہ موضوعِ علم یعنی جسم طبعی کا عرض ذاتی ہے موضوع مسئلہ ہے اور "کل حرکتین مستقیمتین لابد من السکون بینھما" میں حرکت مستقیمہ جو موضوعِ علم یعنی جسم طبعی کے عرض ذاتی کی ایک نوع ہے جو موضوع مسئلہ بنی ہوئی ہے۔

فائدہ عرض دو قسم ہے عرض[1] ذاتی اور عرض غریب۔ عرض ذاتی وہ عرض ہے جو شئی کو بغیر واسطہ یا امر مساوی کے واسطہ سے

عارض ہو خواہ وہ امر مساوی جزء ہو یا خارج جیسے فصل و خاصہ۔ اور عرض غریب وہ عرض ہے جو شئی کو جزء عام یا خارج[2] عام یا خاص[3] یا مباین[4] کے واسطہ سے عارض ہو۔ جیسے[1] ماشی جو انسان کو حیوان کے واسطہ سے عارض ہے اور حیوان۔ انسان کا جزء ہے اور اس سے عام ہے اور اُس "عرض غریب" کی مثال جو امر خارج عام کے واسطہ سے عارض ہو جیسے متحرک جو ابیض کو جسم کے واسطہ سے عارض ہے اور جسم، ابیض سے خارج ہے اور عام، اور اُس عرض غریب کی مثال جو امر خارج خاص کے واسطہ سے عارض ہو جیسے متحرک الاصابع جو حیوان کو کاتب کے واسطہ سے عارض ہے اور کاتب، حیوان سے خارج اور اس سے خاص ہے۔ اور اُس عرض غریب کی مثال جو امر خارج مبائن کے واسطہ سے عارض ہو جیسے محسوس جو جسم کو ضوء کے واسطہ سے عارض ہے اور ضوء، جسم سے خارج اور اُس کا مبائن ہے۔

قولہٗ **والمقدار المتصل** الخ مقدار متصل وہ عرض ہے جو لذاتہٖ قسمۃ کو قبول کرے اور اس کے اجزاء مفروضہ کے درمیان حدود مشترکہ نکل سکیں اور اس کا مصداق خط و سطح ہے جو علم ہندسہ کا موضوع ہے۔ اور علم ہندسہ میں اس کے احوال ذاتیہ مثل تساوی اور قسمۃ سے بحث ہوتی ہے۔ مثلاً ہر خط جو دوسرے خط پر قائم ہو تو اِس خط کے دونوں پہلوں میں دو زاویہ قائمہ ہوں گے یا دو قائمہ کے مساوی۔ اور اسی طرح کہا جاتا ہے کہ دو مقداریں جو تیسری مقدار کے مساوی ہوں وہ آپس میں برابر و یکساں ہوں گی۔

قولہٗ **المعلوم التصوری** الخ یہ بات ملحوظ خاطر رہے۔ کہ "موضوعِ علم" جوہر ہوگا جیسے بدن انسان علم طب کے لئے یا عرض ہوگا پھر وہ عرض موجودات حقیقیہ سے ہوگا جیسے "مقدار متصل" علم ہندسہ کے لئے یا مفہومات اصطلاحیہ سے ہوگا پھر وہ لفظاً ہوگا جیسے کلمۃ و کلام علم نحو کے لئے یا معنیً ہوگا جیسے معلوم تصوری و تصدیقی علم میزان کے لئے۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اسی ترتیب سے موضوعِ علم کی مثالیں ذکر کی ہیں جس میں حسن و لطافت مخفی نہیں ہے۔ بایں وجہ کہ جواہر کو اعراض پر اور موجودات حقیقیہ کو مفہومات اصطلاحیہ پر تقدم بالشرف ہے اور واحد کو دو پر تقدّم بالطبع ہے اور کلمہ و کلام کو (اس سبب سے کہ یہ الفاظ دالہ بر معلوم تصوری و تصدیقی ہیں جو کہ معانی مدلولہ ہیں) معلوم تصوری و تصدیقی پر تقدّم بالمرتبہ حاصل ہے لہٰذا اوّل کو ثانی پر اور اوّلین کو آخرین پر اور ثالث کو رابع پر مقدم کیا ہے۔

قولہٗ **الھیولیٰ**۔ ھو جوہر قائم بذاتہٖ لیس متصلاً فی نفسہٖ ولا منفصلاً فی حد ذاتہٖ ولا واحداً فی نفسہٖ ولا متعدداً فی حد ذاتہٖ بل ھو فی ذٰلک تابع لجوھر متصل فی نفسہٖ فیکون واحداً بوحدتہٖ متعدداً بتعددہ۔ یعنی ھیولیٰ وہ جوہر ہے جس کے منافی نہ اتصال ہے نہ انفصال نہ وحدت نہ کثرت ایک متصل اِس میں حال ہو تو وہ ایک متصل ہے اور چند متصل اِس میں حال ہوں تو وہ چند متصل

ہے۔ از ہدایۃ الحکمۃ ۱۲

قولہ **تسمّٰی اصولا موضوعۃ**۔ ان کو اصول تو اس لئے کہتے ہیں کہ مسائل کی بناء ان پر ہے اور موضوعہ اس لئے کہتے ہیں کہ لفظ موضوعہ وضع بمعنی نہادن سے ماخوذ ہے اور متعلم بھی ان کو تسلیم کئے ہوئے ہے اور ان کا انکار نہیں کرتا تو اس نے ان کو اپنی جگہ پر رکھا ہوا ہے۔ جیسے مہندس کا قول لنا ان نصل بین کل نقطتین بخط مستقیم۔

قولہ **وتسمّٰی مصادرۃ**۔ ان کو مصادرہ اس لئے کہتے ہیں کہ ان سے اُن مسائل کا صدور (یعنی شروع) ہوتا ہے جو ان پر موقوف ہوتے ہیں۔ کقولنا لنا ان نعمل بای بعد و علی کل نقطۃ شئنا دائرۃ ۱۲

اللّٰھم اغفر لکاتبہ

ولمن سعی ونظر فیہ

آمین

فصل۔ فی الرؤس الثمانیۃ اعلم ان القدماء کانوا یذکرون فی مبادی الکتب اشیاء ثمانیۃ ویسمونہا الرؤس الثمانیۃ احدھا الغرض اعنی العلۃ الغائیۃ لئلا یکون الناظر عابثا وثانیہا المنفعۃ لتسھل علیہ المشقۃ فی تحصیلہ وثالثہا التسمیۃ اعنی عنوان العلم لیکون عند الناظر اجمالُ ما یُفَصِّلُہٗ الغرضُ ورابعہا المؤلف لیسکن قلب المتعلم وخامسہا انہ فی ای مرتبۃ ھو لیعلم علی ای علم یجب تقدیمُہٗ وعن ای علم یجب تاخیرُہٗ وسادسہا من ای علم ھو لیطلب مایَلِیْقُ بہ وسابعہا القسمۃ وھو ابواب العلم والکتب وثامنہا انحاء التعلیم وھی التقسیمُ والتحلیل والتحدید والبرھان لیعرف ان الکتاب مشتملٌ علی کلہا او بعضہا اقول وانا محمد فضل الامام الخیرابادی ھذا اٰخر ما اردنا جمعہ وتالیفہ فی ھذہ الرسالۃ من کتب الاقدمین وکلمات المتاخرین والغرض من ھذا التالیف لیس الا تعلیم المبتدیین وتسھیل الامر علی الطالبین فان نفعک ایہا الطالب الراغب ھذہ العجالۃ نفعا یسیرا فلا تَنْسَنِیْ بدعاء حسن الخاتمۃ والنجاۃ من حر الحاطمۃ وصلی اللہ علی سیدنا محمد خاتم النبیین اولا واٰخرا وظاھرا وباطنا والحمد للہ رب العلمین ۵

تقریر۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے جب فصل سابق میں یہ ذکر فرمایا تھا کہ ہر علم کے لئے تین امور ہوتے ہیں اوّل[1] موضوع ثانی[2] مسائل ثالث[3] مبادی اور کبھی کبھی رؤس ثمانیہ پر بھی مبادی کا اطلاق کیا جاتا ہے کیونکہ شروع فی العلم علی وجہ البصیرۃ اور فرط رغبت ان پر موقوف

ہے۔ تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے بعد رؤس ثمانیہ کا ذکر فرمایا کہ متقدمین مصنفین اپنی کتب کے شروع میں آٹھ چیزیں ذکر کرتے تھے جن کو وہ رؤس ثمانیہ کہتے تھے اُن میں سے ایک[1] غرض یعنی علّت غائیہ ہے تاکہ ناظر عابث نہ ہو یعنی متعلم کی محنت طلب علم میں رائیگاں نہ ہو جائے اور رؤس ثمانیہ میں سے دوسری[2] چیز منفعتہ علم ہے تاکہ اس کے حصول میں مشقتہ آسان ہو جائے اور تیسری[3] چیز تسمیہ یعنی عنوانِ علم ہے (ای وجہ تسمیۃ علم) تاکہ متعلم اِس وجہ سے اُن مقاصد سے اجمالی طور پر آگاہ ہو جائے جن کی تفصیل غرض کرے گی چوتھی[4] چیز مؤلفِ کتاب کا تذکرہ ہے تاکہ متعلم کا دل مطمئن ہو جائے اور پانچویں[5] کہ یہ علم کس مرتبہ میں ہے تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ کون سے علم سے اس کو مقدم اور کون سے علم سے اس کو مؤخر کرنا ضروری ہے تاکہ متعلم پہلے اُن علوم کو حاصل کرے جس کے بعد اِس کا مرتبہ ہے اور اِس کی تحصیل کے بعد اُن علوم کو حاصل کرے جن سے پہلے اس کا مرتبہ ہے اور چھٹی[6] چیز یہ ہے کہ یہ علم کس جنس کا علم ہے (یعنی یہ علوم عقلیہ سے ہے یا نقلیہ سے اصول سے ہے یا کہ فروع سے ہے) تاکہ متعلم اس جنس کے مسائل اُس علم میں طلب کرے اور ساتویں[7] چیز قسمۃ ہے یعنی کتاب کے ابواب اور کتاب کی فہرست قائم کرنا تاکہ متعلم ہر باب میں وہ باتیں طلب کرے جو اُس باب میں مذکور ہوں اور رؤس ثمانیہ کی آٹھویں قسم تعلیم کے انواع کا علم ہے یعنی تقسیم[1] اور تحلیل[2] اور تحدید[3] اور برھان[4]۔ اور حکماء متقدمین رؤس ثمانیہ کو اوائل کتب میں اس لئے ذکر کرتے تھے کہ معلوم ہو جائے کہ کتاب تمام رؤس ثمانیہ پر مشتمل ہے یا ان میں سے بعض پر۔

چونکہ حکماء متاخرین کے نزدیک رؤس ثمانیہ میں سے رابع و خامس و سادس و سابع کے ذکر میں معتدبہ فائدہ نہیں تھا اور ثامن کو اشبہ بالمقاصد ہونے کی وجہ سے حجت اور لواحق قیاس میں ذکر کرتے ہیں للہذا شروع کتاب میں ان کا ذکر نہیں کرتے اور اوّل و ثانی (کہ ثالث ثانی کے ساتھ متحد بالذات و متغائر بالاعتبار ہے للہذا اس کا ذکر ثانی کے ساتھ ہی ہو جاتا ہے) کو ہی اول کتاب میں ذکر کرتے ہیں۔ اور جب مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک متاخرین کا طریقہ اولیٰ تھا تو اسی کو اختیار فرمایا۔ باقی مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اپنا نام شروع کتاب میں کسر نفسی کی بنا پر ذکر نہیں کیا لیکن کتاب کے مؤلف کا نام کتاب میں جو کہ کسی جگہ بھی ہو ضروریات سے تھا للہذا خاتمہ کتاب پر اپنا نام ذکر فرمایا "اقول و انا محمد فضل الامام" الخ میں کہتا ہوں اور میرا نام محمد فضل الامام الخیر آبادی ہے یعنی میرا مقام سکونت قصبہ خیر آباد ہے (جو کہ لکھنؤ کے قصبات مضافہ میں سے ایک معمورہ و مردم خیز قصبہ ہے) کہ میرا یہ نوشتہ اُس مضمون کا اخیر ہے جس کو میں نے متقدمین کی کتابوں اور متاخرین کے کلمات سے اخذ کر کے اِس رسالہ میں اُس کی تالیف و ترتیب کا ارادہ کیا تھا۔ اور جب اِس رسالہ کی عبارت بیانِ مسائل میں اطناب اور ایجاز کے درمیان تھی اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے شایانِ شانِ رفیع ایجاز تھا تو عذر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس تالیف سے غرض صرف مبتدیوں کو تعلیم دینا ہے اور طلباء پر اس

امر میں آسانی پیدا کرنا ہے للہذا اس رسالہ کی عبارت متوسطہ سہلۃ الحصول کو اختیار کیا گیا کیونکہ اطناب (مُمل ہوتا ہے) اور ایجاز (مخل بالفہم ہوتا ہے) حصولِ مقصود سے مانع ہیں۔

جب یہ تالیف و تسہیل مصنف رحمۃ اللہ علیہ کی طرف سے طلباء پر تفضّل و احسان ہے تو بفحوائے بل جزاء الاحسان الا الاحسان (کہ احسان کی جزاء احسان ہی ہوتا ہے) اور دعاء احسان جزاء ہے اور اس کو بھی حصولِ نفع کی شرط کے ساتھ مشروط فرماتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اے سچے طلبگار اگر تجھے یہ جلدی میں لکھا ہوا رسالہ تھوڑا سا نفع بھی دے تو مجھے حُسن خاتمہ اور جہنم کی گرمی سے نجات کی دعاء میں نہ بھولنا (اور کتاب کے خاتمہ پر حُسن خاتمہ کی طلبِ دُعا کا لطف ذکی بلیغ پر پوشیدہ نہیں ہے) اور جب مصنف رحمۃ اللہ علیہ طالبِ علم سے حسن خاتمہ کی دعاء کے طالب ہوئے ہیں اور دعاء کے آخیر میں حضور صلی اللہ علیہ وآلہٖ واصحابہٖ وسلم پر درود موجب استجابۃ ہے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھتے ہوئے کہا صلی اللہ علیٰ سیّدنا محمد خاتم النبیین اولاً و آخراً و ظاہراً و باطناً۔ اور پھر جب حُسن خاتمہ کی طلبِ دعاء خاتمہ کتاب میں ہے پس بایں وجہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صفات سے صفت خاتم النبیین لے آئے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہٖ واصحابہٖ وسلم اِس صفت میں متفرد ہیں۔ اور اس وجہ سے کہ کتاب، اللہ تعالیٰ کی توفیق اور تائید کے بغیر تصنیف نہیں ہو سکتی اور یہ کہ کتاب کی تصنیف اللہ تعالیٰ کے انعامات میں سے ایک انعام ہے اور ہر انعام کے مقابلہ، حسب مضمون فیض مشحون "لئن شکرتم لازیدنکم"، حمد و شکر ضروری ہے بنا بریں اللہ تعالیٰ کی حمد و شکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں الحمد للہ رب العلمین۔ کہ تمام تعریف و شکر اُس ذات مقدسہ کے لئے ہے جو واجب الوجود مستجمع لجمیع صفات کمالیہ ہے اور تمام جہانوں کا پروردگار ہے۔

ابحاث۔ قولہ احدھا الغرض الخ یہاں یہ امر پیش نظر رہے۔ غرض[1] و علّت[2] غائیہ۔ و غایت[3] و فائدہ[4]۔ یہ چار الفاظ متقارب المعنیٰ ہیں۔ کیونکہ جو شئی کسی فعل پر مرتب ہو وہ فاعل کے لئے اس فعل کے صدور کا باعث ہوگی یا نہیں اوّل کو علّت غائیہ اور غرض کہتے ہیں اور ان دونوں (علّت غائیۃ اور غرض) میں اتحاد بالذات اور تغائر بالاعتبار ہے اگر یہ فعل کے لحاظ سے ہو تو علّت غائیہ ہے اور اگر فاعل کے لحاظ سے ہو تو یہ غرض ہے چنانچہ "ضربتہ تادیباً" میں تادیب فعل ضرب کی علّت غائیۃ ہے اور ضارب کی غرض ہے۔ اور ثانی یعنی اگر وہ شئی فاعل کے لئے اس فعل کے صدور کا باعث نہ ہو تو اس کو غایت اور فائدہ کہتے ہیں ان دونوں (غائیت اور فائدہ) میں اتحاد بالذات اور تغائر بالاعتبار ہے اگر یہ لحاظ ہو کہ یہ طرف فعل ہے تو یہ غائیت ہے اور اگر یہ لحاظ ہو کہ یہ فعل پر مرتب ہے تو یہ فائدہ ہے۔ اور اسی کو منفعۃ کہتے ہیں۔

قولہ **المنفعة**۔ منفعۃ یعنی وہ چیز جس کی لوگ آرزومندی کو ظاہر کریں اور ہر شخص کی طبیعت اس کی طرف راغب ہو۔

قولہ **عنوان العلم**۔ یعنی وجہ تسمیہ۔ مثلاً منطق کا نام منطق کے ساتھ اس وجہ سے رکھا گیا ہے کہ لفظ منطق، نطق سے مشتق ہے اور نطق کا اطلاق التکلم یعنی بولنے پر بھی آتا ہے اور نطق باطنی یعنی ادراک کلیات پر بھی آتا ہے۔ اور یہ علم تکلم کو بھی قوی کرتا ہے اور نطق باطنی میں بھی صحیح راستہ کی راہنمائی کرتا ہے اس وجہ سے اس علم کا نام منطق رکھا گیا ہے۔

قولہ **ورابعها المؤلف** الخ رؤس ثمانیہ سے ایک مصنفِ کتاب کا اجمالی حال جاننا ہے تاکہ ابتدائی حالات میں طالبِ علم کے دل کو اطمینان حاصل ہو کیونکہ مَردوں کے درجات و مراتب سے اقوال کے مراتب پہچانے جاتے ہیں، متعلم جس کو معظم اور صاحبِ فن سمجھتا ہے اُس کے قول کا معتقد ہوتا ہے اور اُس کے فرمودہ پر یقین رکھتا ہے اور اُس کی تصنیف شدہ کتاب کا مطالعہ بڑی محنت اور لگن اور عرق ریزی سے کرتا ہے۔ اور اُس کتاب کے پڑھنے اور یاد رکھنے میں ہمہ تن مصروف ہو جاتا ہے۔

قولہ **فی ای مرتبة** الخ۔ رؤس ثمانیہ سے ایک یہ امر ہے کہ "یہ جاننا کہ یہ علم کس مرتبہ میں ہے"، تاکہ اس علم کو اسی مرتبہ میں پڑھا اور پڑھایا جائے جیسا کہ ہمارے اِس زمانہ میں بچوں کو پہلے قرآن مجید ناظرہ پڑھایا جاتا ہے پھر سکول کی کچھ تعلیم دلوائی جاتی ہے جو کم از کم پرائمری تک ہوتی ہے پھر قرآن مجید حفظ کرایا جاتا ہے اس کے بعد ادب کی فارسی لغت میں تعلیم دی جاتی ہے بعدہ صرف ونحو کی تعلیم ہوتی ہے پھر علم میزان ومعانی وبیان وفقہ واصول فقہ وغیرہ کی بتقدیم وتاخیر مناسب کے تعلیم دی جاتی ہے بعدہٗ تفسیر از نقلیات وصحاح ستہ کی تعلیم دی جاتی ہے۔ اور موجودہ دَور میں اس طرح کا تعلیم یافتہ لوگوں کے نزدیک موثوق بہ ومعتمد علیہ ہوتا ہے۔

قولہ **ابواب العلم والکتاب** الخ اوّل کی مثال جیسے کہا جاتا ہے "ابواب المنطق تسعة"، کہ علم منطق کے نو باب ہیں۔ اوّل کلیات خمس ثانی التعریفات والثالث القضایا والرابع القیاس واخواتہ والخامس البرہان والسادس الجدل والسابع الخطابة والثامن المغالطة والتاسع الشعر اور بعض نے الفاظ کے مباحث کو بھی ایک مستقل باب شمار کیا ہے تو علم منطق کے ابواب پورے دس ابواب ہو گئے۔ اور ثانی یعنی کتاب کی تقسیم جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ یہ کتاب ایک مقدمہ اور تین ابواب اور ایک خاتمہ پر مشتمل ہے۔ پس مقدمہ، علم کی تعریف اور موضوع اور غایۃ کے بیان میں ہے اور باب اوّل مفردات کے بیان میں ہے اور باب ثانی قضایا اور باب ثالث حجت اور خاتمہ اجزاء علوم کے بیان میں ہے اور اس کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ متعلم کو علم اور کتاب کی معرفت اجمالیہ حاصل ہو جاتی ہے اب اس کے لئے علم اور کتاب کا ہر باب جو پڑھے گا اجنبی نہیں رہے گا۔

قولہ **وثامنها انحاء التعلیم** الخ رؤس ثمانیہ میں سے آٹھویں قسم وہ طریقے ہیں جو تعلیم میں ذکر کئے جاتے ہیں کیونکہ ان طرق تعلیم

کا علوم میں نفع عام ہے۔ اور وہ انحاء تعلیم چار ہیں (۱) التقسیم (۲) التحلیل (۳) التحدید (۴) البرھان۔ اِن انحاء تعلیم کی شرح میں شراح کے مختلف اقوال ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ تقسیم وہ اوپر سے نیچے یعنی اعم سے اخص کی طرف تکثیر کو کہتے ہیں جیسے جنس کی تقسیم انواع کی طرف اور انواع کی تقسیم اصناف کی طرف اور ذاتی کی تقسیم جنس ونوع وفصل کی طرف اور عرض کی تقسیم خاصہ اور عرض عام کی طرف ہے اور الثانی یعنی التحلیل وہ نیچے سے اوپر یعنی اخص سے اعم کی طرف تکثیر کو کہتے ہیں جیسے نوع کی تکثیر جنس کی طرف اور صنف کی تکثیر نوع کی طرف اور جنس ونوع وفصل کی تکثیر ذاتی کی طرف اور ذاتی وعرضی کی تکثیر کلی کی طرف اور خاصہ وعرض کی تکثیر عرض کی طرف ہے۔ اور الثالث یعنی التحدید اور وہ فعل الحد ہے۔ وھو ما یدل علی الشیٔ بما بہ قوامہ دلالۃً مفصلۃ اور الرابع یعنی البرھان وھو طریق موثوق بہ الموصل الی الوقوف علی الحق ہے یعنی البرھان اُس یقینی راستہ کو کہتے ہیں جو وقوف علی الحق تک، پہنچا دے اور انحاء تعلیم کی شرح میں دوسرا قول یہ ہے کہ التقسیم سے مراد "ترکیب القیاس" ہے۔ یعنی مطلوب تصدیقی کی تحصیل کے لئے قیاس بنانے کا طریقہ ہے۔ مثال کے طور پر جب کسی مطلوب تصدیقی کی تحصیل منظور ہو تو اُس مطلوب تصدیقی کے موضوع اور محمول کو علیحدہ علیحدہ کر کے ہر ایک کے لئے ایسے تمام امور کو جو اُس کے موضوعات یا محمولات ایجابیہ یا سلبیہ ہو سکیں۔ تلاش کر کے جمع کرو اور اُن سے مقدمات بنا لو اب دیکھو کہ اِن مقدمات میں ایسے دو مقدمے بھی ہیں جن میں مطلوب کے موضوع کا محمول مطلوب کے محمول کا موضوع ہے اور شکل اوّل کے انتاج کی تمام شرطیں پائی جاتی ہیں تو یہ سمجھ لو کہ قیاس منتج مطلوب بشکل اوّل ہے جو انہیں دونوں مقدموں سے مرکب ہے جیسے "کل انسان حیوان"، مطلوب تصدیقی ہے اور اس کی تحصیل کے لئے قیاس بنانا ہے۔ تو ہم نے انسان جو مطلوب کا موضوع ہے اس کے تمامی محمولات کا تتبع کیا کہ وہ جسم وجوہر وموجود وناطق وغیرہ ہیں مثلاً ناطق کو ہم نے دیکھا تو یہ مطلوب کے محمول (حیوان) کا موضوع بن سکتا ہے تو یہاں قیاس برھیأۃ شکل اوّل بن سکے گا مثل کل انسان ناطق۔ وکل ناطق حیوان۔ کل انسان حیوان۔ اور اسی طرح اگر اِن مقدمات میں اگر ایسے دو مقدمے ہوں جن میں مطلوب کے موضوع کا محمول مطلوب کے محمول کا محمول ہو اور شکل ثانی کے نتیجہ دینے کی تمام شرطیں بھی پائی جاتی ہوں تو یہ قیاس منتج مطلوب برھیئۃ شکل ثانی ہے۔ اور اگر ایسے دو مقدمے ہوں جن میں مطلوب کے موضوع کا موضوع مطلوب کے محمول کا موضوع ہو اور شکل ثالث کے انتاج کی تمام شرطیں بھی پائی جاتی ہوں تو یہ قیاس منتج مطلوب برھیئۃ شکل ثالث ہے۔ اور اگر ایسے دو مقدمے ہوں جن میں مطلوب کے موضوع کا موضوع مطلوب کے محمول کا محمول ہو اور شکل رابع کے نتیجہ دینے کی تمام شرطیں بھی پائی جاتی ہوں تو یہ قیاس منتج مطلوب برھیئۃ شکل رابع ہے۔

قولہ **والتحلیل** الخ اور تحلیل، تقسیم کا عکس ہے یعنی نیچے سے اوپر کی طرف تکثیر کو تحلیل کہتے ہیں۔ یعنی ایسے قیاسات کو جو علوم میں

بے قاعدہ طور پر مذکور ہوتے ہیں قیاسات منطقیہ کی صورت میں لانے کا طریقہ ہے (عموماً حضرات مصنفین اپنی تصانیف کے ناظرین کی منطق میں مہارت کے پیشِ نظر مطالب کے اثبات میں عامۃ الناس کی طرح ایسے قیاسات ذکر کرتے ہیں جو قیاسات منطقیہ کے طریقے پر نہیں ہوتے ایسی حالت میں اُن قیاسات کو قیاسات منطقیہ کی صورت میں لانے کا جو طریقہ ہے اس کو تحلیل کہتے ہیں اس کی تفصیل یہ ہے کہ بے قاعدہ قیاس کو دیکھئے اگر اس کے کسی مقدمہ میں مطلوب کے دونوں جزء پائے جاتے ہوں تو وہ قیاس استثنائی ہے صاحب ہدیہ شاہجہانیہ شرح مرقاۃ مزانیہ میں اس کی مثال بیان فرماتے ہوئے فرماتے ہیں۔ چنانکہ عبارت ہمیں کتاب دربیان حاجت بمنطق وارد مقدمہ مثال آنست۔ ولو کان الامر کذلک ای کل ترتیب یکون صواباً موصلاً الی علم صحیح لما وقع الاختلاف والتناقض من ارباب النظر مع انہ ای لکنہ وقع الاختلاف والتناقض الخ کہ اوّل مقدمہ شرطیہ است واز قول مع انہ مقدمہ استثنائیہ دوراں رفع تالی است ولبسبب نبودن اداۃ استثناء لفظاً بر ھئیاۃ منطقیہ نیست نتیجہ دراں رفع مقدم باشد وچوں تالی منفی است ونفی نفی مساوق اثبات باشد للذا وقع الخ فرمودہ نتیجہ ای الامر لیس کذلک کہ رفع مقدم مقدمہ شرطیہ است بر آمد انتہٰی اور اگر مطلوب کا صرف ایک جزء پایا جائے تو وہ قیاس اقترانی ہے وہ مقدمہ جس میں مطلوب کا صرف ایک جزء پایا جائے اگر وہ جزء مطلوب میں محکوم علیہ ہو تو وہ مقدمہ صغریٰ ہے اور اگر وہ جزء مطلوب میں محکوم بہ ہو تو وہ مقدمہ کبریٰ ہے۔ اب اس مقدمہ کے دوسرے جزء کو مطلوب کے دوسرے جزء کے ساتھ ملائیے اگر اشکال اربعہ میں سے کوئی شکل منطقی قاعدہ کے مطابق درست ہو جائے تو یہ سمجھ لو کہ اس مقدمہ کا یہ دوسرا جزء حد اوسط ہے اور وہ بے قاعدہ قیاس یہی شکل ہے جو اب درست ہوئی اور اگر اشکال اربعہ میں سے کوئی شکل صحیح نہ ہو سکے تو سمجھ لو کہ وہ بے قاعدہ قیاس مرکب ہے۔ شارح مرقاۃ شرح فارسی میں قیاس مفرد کی مثال پیش فرماتے ہوئے فرماتے ہیں "ومثالش آیۃ کریمہ ولا تصل علی احد منہم مات ابداً ولا تقم علی قبرہ مطلوب است انہم کفروا باللہ ورسولہ وماتوا وہم فاسقون دلیل آں لیکن معلوم نمی شود کہ کدام قیاس وکدام شکل است وچوں مراعات قانون مذکور نمودیم معلوم شد کہ شکل اول قیاس اقترانی حملی است بایں شرح کہ انہم ای ان المنافقین کفروا باللہ الخ صغریٰ است والذین کفروا باللہ ورسولہ الخ یعنی المنافقین لا تصل علی احد منہم مات ابداً ولا تقم علی قبرہ کبریٰ بدیہی سہل الحصول نتیجہ ان المنافقین لا تصل علی احد منہم مات ابداً ولا تقم علی قبرہ وایں مطلب را بحذف ان المنافقین بہ لا تصل الخ کہ با اختصار مودی مطلوب بود ادا ساختہ اند انتہٰی۔ اگر بے قاعدہ قیاس قیاس مرکب ہے تو اب یہ دیکھو کہ اس بے قاعدہ قیاس کے دوسرے مقدمے میں کون سا ایسا جزء ہے جو پہلے مقدمے کے دوسرے جزء اور مطلوب کے دوسرے جزء میں حد مشترک ہو سکتا ہے جو جزء اس طرح کا ملے اس کو حد اوسط بنا کر منطقی قاعدہ کے مطابق شکل ترتیب دو جو

شکل قاعدہ کے مطابق صحیح ہو جائے اُس کو پہلے مقدمہ کے ساتھ (جس کو صغریٰ یا کبریٰ بنا چکے ہو) منضم کرو منطقی قیاس مرکب (تین قضایا کا مجموعہ) حاصل ہوگا۔ چونکہ مقدمات کی تکثیر تقسیم میں مطلوب کی طرف سے ہوتی ہے اور تحلیل میں مطلوب کی طرف اس لئے تحلیل کو تقسیم کا عکس قرار دیا جاتا ہے۔ مطلوب کو فوق اس لئے کہتے ہیں کہ مطلوب کا درجہ دلیل سے بلند ہوتا ہے۔ کیونکہ مطلوب ہی اصل مقصود ہے۔ ماخوذ از توشیح التہذیب بتغییر یسیر۔

التحدید۔ یہ اشیاء کے حدود یعنی اُن کے ذاتیات معلوم کرنے کا طریقہ ہے۔ اس کا وضاحتی بیان یہ ہے کہ جب کسی چیز کے ذاتیات کا معلوم کرنا مقصود ہو تو اُس کے محمولات کو دیکھو ان میں سے جو اس طرح کے ہوں کہ ان کا ثبوت اس چیز کے لئے ضروری ہو اور جعل جاعل کا محتاج نہ ہو یا وہ اس طرح کے ہوں کہ اُن کے انتفاء سے نفس شئ کا انتفاء خارجاً وذہناً ولحاظاً ہو جائے اُن کو ذاتیات سمجھو اور ان کے علاوہ کو عرضیات شمار کرو (گو یہ دریافت کرنا مشکل ترین کام ہے)

البرہان۔ اُس یقینی راستہ کو کہتے ہیں جو وقوف علی الحق تک پہنچا دے تاکہ اس پر عمل کرکے سعادتِ دارین حاصل ہو جب مطلوب یقینی پر مطلع ہونا مقصود ہو تو دلیل میں اُن ہی مقدمات کو استعمال میں لاؤ جو اصول یقینیات یا فروع یقینیات سے ہوں اور فروع یقینیات کے طریق ثبوت میں تفحص اور تحقیق سے کام لو ظن اور تقلید سے کنارہ کش ہو کر اچھی طرح ان مقدمات میں غور و فکر کرو تاکہ مشہورات یا مسلمات یا مشبہات یا مقبولات کے دھوکہ میں مبتلا نہ ہو جاؤ اور ھئیاۃ کے اعتبار سے دلیل کی صحت کے جو شرائط ہیں اُن کا پورا پورا لحاظ کرو۔ اس طریقہ سے یقینی طور پر تم کو مطلوب یقینی حاصل ہو جائے گا جب مطلوب یقینی تم کو حاصل ہو جائے تو اگر وہ علم عملی ہے تو اس پر حضور دل وخلوص دل سے عمل کرکے سعادتِ دارین حاصل کریں۔

آج بروز جمعۃ المبارک ۵ محرم الحرام ۱۴۰۷ھ
بمطابق ۱۱ ستمبر ۱۹۸۶ء کو یہ شرح مرقاۃ اردو تمام ہوئی

فالحمد للہ رب العٰلمین والصلوٰۃ والسلام علیٰ رسولہ الکریم خاتم النبیین
وعلیٰ آلہ واصحابہ اجمعین

از بندۂ ناچیز محمد اشرف غفرلہٗ ولد مولوی عبد الغنی مرحوم و مغفور
مدرس دار العلوم جامعہ فاروقیہ رضویہ پنج پیر نزد گوجرپورہ گھوڑے شاہ روڈ باغبانپورہ لاہور